J. H. WASZINK

DIE WELTENTSTEHUNG DES PLATONISCHEN TIMAIOS NACH DEN ANTIKEN INTERPRETEN

TEIL I

PHILOSOPHIA ANTIQUA

A SERIES OF MONOGRAPHS ON ANCIENT PHILOSOPHY

EDITED BY

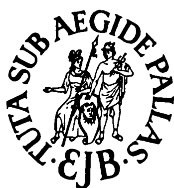
W. J. VERDENIUS AND J. H. WASZINK

VOLUME XXX

MATTHIAS BALTES

DIE WELTENTSTEHUNG DES PLATONISCHEN TIMAIOS NACH DEN ANTIKEN INTERPRETEN

TEIL I



LEIDEN
E. J. BRILL
1976

DIE WELTENTSTEHUNG DES PLATONISCHEN TIMAIOS NACH DEN ANTIKEN INTERPRETEN

VON

MATTHIAS BALTES

TEIL I



LEIDEN
E. J. BRILL
1976

Als Habilitationsschrift auf Empfehlung des Fachbereichs „Alte und Außereuropäische Sprachen und Kulturen" der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

ISBN 90 04 04720 4

MEINER MUTTER

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT

Jede wissenschaftliche Arbeit hat ihre Vorgeschichte. Mit der Vorgeschichte der nachstehenden Arbeit hängt es zusammen, daß der für unser Thema wichtigste antike Autor, der Neuplatoniker Proklos, vorerst ausgeschlossen bleibt. Er soll in einem zweiten Teil gesondert behandelt werden.

So sehr auch äußere Gründe für den vorläufigen Ausschluß des Proklos maßgeblich waren, so sehr ist es doch sachlich gerechtfertigt, vor Proklos einen Trennungsstrich zu ziehen. Denn mit dem Neuplatoniker ändert sich die Lage unserer Überlieferung mit einem Schlage. Während wir vor ihm nur mehr oder weniger sporadische Äußerungen antiker Autoren zu unserem Thema besitzen, finden wir bei Proklos riesige Textblöcke vor, die sich ausschließlich mit der Weltentstehung des Timaios befassen. Allein in seinem Timaioskommentar sind mehr als 40 Seiten der Teubner-Ausgabe diesem Thema gewidmet. Hinzu kommen umfangreiche Auszüge des Ioannes Philoponos aus einer Spezialschrift des Proklos zur Entstehung der Welt und Äußerungen in anderen Werken zum selben Thema. Schon diese Veränderung der Lage der Überlieferung legt es nahe, mit Proklos einen neuen Teil zu beginnen.

Das sachliche Hauptargument ist allerdings dies, daß mit Proklos ein wirklich neuer Abschnitt erreicht ist. Proklos' Werke sind riesige Schmelztiegel, die alles wichtige Material vor ihm aufgenommen haben und z. T. in neuer Form präsentieren. In dieser Hinsicht ist er ein zweiter Porphyrios. Man kann sagen, daß die Geschichte der Frage nach der Weltentstehung bis zu Proklos hin durch Porphyrios bestimmt ist, danach aber weitgehend durch Proklos selbst. Wie die Werke des Porphyrios, so bilden auch die des Proklos einen Meilenstein auf dem Weg der Geschichte unserer Frage, und zwar den letzten Meilenstein in der ausgehenden Antike überhaupt.

Wir verfolgen deshalb in der vorliegenden Arbeit diesen Weg zunächst nur bis Porphyrios und seinen Anhängern und werden das umfassende Schlußkapitel in einem zweiten Teil darstellen.

Der erste Teil ist 1974 vom Fachbereich „Alte und Außereuropäische Sprachen und Kulturen“ der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster als Habilitationsschrift angenommen worden. Vielen Personen habe ich zu danken, die mir mit freundlichem Rat oder hilfs-

bereiter Tat zur Seite gestanden haben, allen voran den Herren Professoren M. Sicherl, W. Beierwaltes, H. Dörrie, B. R. Voß und J. H. Waszink. Herr Dr. Chr. Hannick hat freundlicherweise einen Text aus Philon, De providentia aus dem Armenischen übersetzt, Fräulein K. Loretz und Herr P. Schönbeck haben das Manuskript vorbildlich getippt, meine Frau war mir eine unermüdliche Hilfe beim Lesen der Korrekturen. Ihnen allen sei aufrichtig und herzlich gedankt.

Die Deutsche Forschungsgemeinschaft hat durch einen Druckkostenzuschuß und der Verlag Aschendorff durch freundliches Entgegenkommen die Publikation in der vorliegenden Form ermöglicht.

Gewidmet ist das Buch meiner Mutter als bescheidener Ausdruck des Dankes für alle Mühen und Entsagungen, die sie in schweren Zeiten aus Liebe, unverzagt und immer frohen Mutes auf sich genommen hat.

LITERATURVERZEICHNIS

Andresen = C. Andresen, Logos und Nomos, Berlin 1955
Baudry, éternité = J. Baudry, Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne, Paris 1931
Beutler, Porphyrios = R. Beutler, RE s.v. Porphyrios 21, Bd. XXII, 1, 1953, 275 ff
Burkert = W. Burkert, Weisheit und Wissenschaft, Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon, Nürnberg 1962
Cherniss = H. Cherniss, Aristotle's criticism of Plato and the Academy, Baltimore 1944
Dodds, Elem. = Proclus, The Elements of Theology, A revised text with translation, introduction, and commentary by E. R. Dodds, Oxford ²1963
Dörrie, Erneuerung = H. Dörrie, Die Erneuerung des Platonismus, in: Le Néoplatonisme, Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Sciences Humaines, Paris 1971, 17 ff
Dörrie, Mittelplatonismus = H. Dörrie, Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus, Fondation Hardt, Entretiens V, Vandœuvres-Genève 1957, 191 ff
Effe = B. Effe, Studien zur Kosmologie und Theologie der aristotelischen Schrift ‚Über die Philosophie', München 1970
Elders = L. Elders, Aristotle's cosmology, A commentary on the De caelo, Assen 1966
Festugière = A. J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste, Paris Bd. II 1949, Bd. III 1953, Bd. IV 1954
Hadot = P. Hadot, Porphyre et Victorinus, Bd. I, II, Paris 1968
Koch, Pronoia = H. Koch, Pronoia und Paideusis, Berlin 1932
Krämer, Ursprung = H. J. Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik, Amsterdam 1964
Krause = H. Krause, Studia Neoplatonica, Diss. Lipsiae 1904
Matter = P. P. Matter, Zum Einfluß des platonischen ‚Timaios' auf das Denken Plotins, Winterthur 1964
Moreschini = C. Moreschini, La posizione di Apuleio e della scuola di Gaio nell' ambito del medioplatonismo, Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa 33, 1964, 17 ff
Pohlenz = M. Pohlenz, Die Stoa, I/II, Göttingen 1948/49
Praechter, Richtungen = K. Praechter, Richtungen und Schulen im Neuplatonismus, Genethliakon für C. Robert, Berlin 1908, 105 ff
Schäfers, Porphyrius = A. Schäfers, Über ein Fragment aus dem Commentar des Porphyrius zu Platos Timäus, 1. Teil, Progr. Hedingen bei Sigmaringen 1884
Sodano, frammenti = A. R. Sodano, I frammenti dei commentari di Porfirio al Timeo di Platone nel De aeternitate mundi di Giovanni Filopono, Rendiconte della Academia di Archeologia, Lettere e Belle Arti, Napoli 1962, 97 ff
Steinheimer = E. Steinheimer, Untersuchungen über die Quellen des Chalcidius, Diss. Würzburg 1911, Aschaffenburg 1912
Taylor = A. E. Taylor, A commentary on Plato's Timaeus, Oxford 1928 (repr. 1962)
Theiler = W. Theiler, Die Vorbereitung des Neuplatonismus, Berlin 1930
Theiler, Ammonios = W. Theiler, Ammonios der Lehrer des Origenes, in: Forschungen zum Neuplatonismus von W. Theiler, Berlin 1966, 1 ff

Theiler, Ammonios und Porphyrios = W. Theiler, Ammonios und Porphyrios, Fondation Hardt, Entretiens XII, Vandœuvres-Genève 1965, 87 ff

Theiler, Philo = W. Theiler, Philo von Alexandria und der Beginn des kaiserzeitlichen Platonismus, in: Parusia, Festgabe für J. Hirschberger, Frankfurt/M. 1965, 199 ff

Theiler, Porphyrios = W. Theiler, Porphyrios und Augustin, Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswiss. Kl. 10, 1933

Theiler, Timaeus = W. Theiler, Philo von Alexandria und der hellenisierte Timaeus, Philomathes, Studies and essays in the humanities in memory of Ph. Merlan ed. by R. P. Palmer and R. Hammerton-Kelly, The Hague 1970, 25 ff

Thévenaz = P. Thévenaz, L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque, Thèse Lettres Neuchâtel 1938

Ueberweg-Praechter = Fr. Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 1. Teil: Die Philosophie des Altertums, hgg. von K. Praechter, [12]Darmstadt 1961

Untersteiner = M. Untersteiner, Aristotele, Della Filosofia, Introduzione, testo e commentario esegetico, Roma 1963

Waszink = Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus ed. J. H. Waszink, London und Leiden 1962

Waszink I = J. H. Waszink, Studien zum Timaioskommentar des Calcidius I, Leiden 1964

Witt = R. E. Witt, Albinus and the history of Middle Platonism, Cambridge 1937

Zeller = E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, [6]Darmstadt 1963

Zeller, Ewigkeit = E. Zeller, Über die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt, Abh. Preuß. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1878

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

Albin = Albinos, Didaskalikos (zitiert nach der Ausgabe von K. F. Hermann: Plato Bd. VI, Leipzig 1893, S. 152 ff)

Augustinus C. D. = Augustinus, De civitate Dei

Euseb. P. E. = Eusebios, Praeparatio evangelica

Galen, Comp. = Galeni compendium Timaei Platonis aliorumque dialogorum synopsis. Quae extant fragmenta edd. P. Kraus et R. Walzer, London 1951 (Plato Arabus I)

Philon,
Aet. m. = De aeternitate mundi
Conf. = De confusione linguarum
Heres = Quis rerum divinarum heres
Leg. all. = Legum allegoriae
Migr. = De migratione Abrahami
Mut. = De mutatione nominum
Op. m. = De opificio mundi
Plant. = De plantatione
De prov. = De providentia
Sacr. = De sacrificiis Abelis et Caini

Plutarch,
Is. et Os. = De Iside et Osiride
Procr. an. = De procreatione animae in Timaeo

Philop. Aet. m. = Ioannes Philoponos, De aeternitate mundi contra Proclum

Porph. fr. x Sodano = Porphyrii in Platonis Timaeum commentariorum fragmenta collegit et disposuit A. R. Sodano, Napoli 1964

EINLEITUNG

Die Untersuchung, die ich hiermit vorlege, ist als Vorarbeit zu einer umfassenderen Geschichte der antiken Timaiosinterpretation bis Plotin gedacht, die in absehbarer Zeit nachfolgen soll. Während die in Aussicht gestellte „Geschichte" naturgemäß nur in gröberen Umrissen die Hauptlinien des Problems verfolgen kann, ohne sich allzusehr auf Detailfragen einzulassen, soll in der vorliegenden Studie eine Einzelfrage und ihr Verständnis im Laufe der Geschichte betrachtet werden. Die vorliegende Arbeit und die zu erwartende „Geschichte" werden sich also ergänzen. Die Frage nach der Weltentstehung ist deswegen gewählt worden, weil sie das zentrale Thema der antiken Timaiosinterpretation schlechthin ist. Keine andere Frage hat die Interpreten des Timaios so stark bewegt wie die, ob Platon in seinem Spätdialog eine reale Schöpfung der Welt lehre oder nicht. Die Zeugnisse, die dieses Problem behandeln, sind bei weitem zahlreicher als diejenigen, die sich mit anderen Fragen der Schrift auseinandersetzen. Zentral ist das Thema auch deswegen, weil es sich nicht auf eine Einzelstelle beschränkt, sondern in breiter Streuung die Fragen angehen muß, die zahlreiche nicht unmittelbar zu unserem Thema sich äußernde Timaiosstellen aufwerfen. So spielt die Seelenlehre in unserem Zusammenhang eine überaus wichtige Rolle, das Problem der Materie und der Elemente muß immer wieder berührt werden, die Frage nach der Zeit kommt wieder und wieder zur Sprache und vieles andere mehr. Von kaum einem zweiten Thema des Timaios her läßt sich der Dialog so gut aufschlüsseln wie von der Frage, die der Vortragende selbst zweimal (Tim. 27 C 4 ff. 28 B 4 ff) als wichtiges Problem an den Anfang seiner Untersuchung stellt: ob die Welt geworden sei oder nicht.

Die breite Streuung der Interpretationen, die diese Frage erfahren hat, läßt sie geeignet erscheinen, sie als Modellfall antiker Timaiosinterpretation anzusehen. Dies in zweifacher Hinsicht:

1) Von vielen antiken Kommentatoren haben wir nicht viel mehr als eine Äußerung zu eben dieser Frage; bei anderen überwiegt die Behandlung der Weltentstehung bei weitem alles andere, was von ihnen erhalten ist. In vielen Fällen ist es möglich, durch genaue Interpretation dieser Texte und durch Vergleich mit anderen Darstellungen Aufschlüsse über die Anlage des Kommentars oder über die Art und

Weise der Exegese des betreffenden Autors im allgemeinen zu gewinnen.

2) Die Fülle des erhaltenen Materials erlaubt es, die Methoden der antiken Timaioserklärung an einem Beispiel herauszuarbeiten.

Bisher wurde bewußt immer von „Timaiosinterpretation“ u. ä. gesprochen; denn es sollen nicht nur anerkannte Verfasser von Kommentaren zu dem platonischen Dialog zu Wort kommen, sondern auch gelegentliche Äußerungen zu unserem Thema in Handbüchern, Kompendien und anderen Schriften werden herangezogen. Dieses Vorgehen empfiehlt sich aus dem Grund, weil es bei vielen Autoren offen bleiben muß, ob sie einen Kommentar geschrieben haben. Zudem verraten gerade die gelegentlichen Äußerungen den Stand der Diskussion dort, wo wir auf Kommentatoren nicht zurückgreifen können. Denn die Timaioserklärung spielte sich nicht in erster Linie in veröffentlichten Kommentaren ab, sondern in Schuldiskussionen und mündlicher Interpretation im Unterricht. Eine wichtige Stellung nimmt die Polemik zwischen den Schulen und innerhalb der Akademie ein, die daher ausführlich zu Wort kommen muß. Die Interpretation des γέγονεν (Tim. 28 B 7) soll also in möglichst vielen Brechungen verfolgt werden.

Beschränkung war auch bei unserem Einzelthema nicht zu umgehen. Zeitlich soll der letzte, weitgehend erhaltene große Timaioskommentar der Antike, der des Proklos, eine Grenze bilden, in dem die vorangehenden Interpretationen in großartiger Fülle zusammengefaßt sind und über den auch spätere gelegentliche Äußerungen zu unserem Thema nicht hinausgehen. Ausgelassen wurden die christlichen Autoren, soweit sie nicht bestimmte Interpretationen der Schulplatoniker referieren. Den Rahmen bildet also die heidnische Antike bis Proklos. Der vorliegende Teil I bespricht das erhaltene Material bis einschließlich Syrian und Hierokles; Teil II wird Proklos behandeln.

Ein Problem für den Übersetzer und Interpreten bildet das Wort γενητός. Platon sagt nie direkt, die Welt sei γενητή, sondern sie sei geworden (γέγονεν, z. B. Tim. 28 B 7). In der Sprache der Schulplatoniker lautet das Problem immer, ob der Kosmos γενητός sei oder nicht. Wie es zu diesem Sprachgebrauch kam, ist nicht mehr sicher auszumachen, doch geht er gewiß auf die Alte Akademie zurück, da Aristoteles sich seiner in De caelo I 10 ff, unter anderem in Ausein-

andersetzung mit dem Timaios, bedient[1]. Die Berechtigung zu diesem Sprachgebrauch leitete man aus Tim. 28 B 7 — C 2 ab[2], wo Platon den Beweis für das γέγονεν sc. ὁ κόσμος antritt und es am Ende des Beweises (im Rückbezug auf Tim. 28 A 2 f) heißt: γιγνόμενα καὶ γενητὰ ἐφάνη. Hier scheinen γέγονεν und γενητός ἐστιν synonym gebraucht zu sein. Es ist klar, daß diejenigen Platoniker, die die Weltentstehung im Timaios nicht wörtlich verstanden wissen wollten, sich lieber des weiteren Ausdrucks γενητός ἐστιν bedienten als des engeren γέγονεν. Denn γενητός ἐστιν bedeutet ja nicht nur „er ist geworden", sondern auch „er ist ‚werdbar', unterliegt den Bedingungen des Werdens, birgt in sich die Möglichkeit zu Werden und Veränderung" (und dergl.). Die Vertreter der zeitlichen Schöpfung verwandten dagegen mit Vorliebe die eindeutigen Ausdrücke γέγονεν, ἐγένετο, γενόμενός ἐστιν[3] oder setzten zu γενητός ἐστιν ein erklärendes καὶ ἐγένετο bzw. ein κατὰ χρόνον hinzu, um Mißverständnisse zu vermeiden. Gleichwohl ist der Sprachgebrauch nicht einheitlich, so daß sich der Übersetzer vor die Frage gestellt sieht, wie er verfahren soll. In der vorliegenden Arbeit wurde γενητός mit „geworden, entstanden" übersetzt. An wichtigen Stellen wurde das griechische Verbaladjektiv in Klammern hinzugefügt. Ich bin mir bewußt, daß diese Übersetzung an vielen Stellen ungenügend ist, aber ich habe keine bessere Lösung gefunden. Die der Übersetzung folgende Erklärung hilft in der Regel zum richtigen Verständnis des Gemeinten.

Die Vorarbeiten zu unserem speziellen Thema sind trotz seiner zentralen Stellung zahlenmäßig gering. Die ausführlichste Behandlung ist immer noch die von C. Baeumker[4]. Die Timaioskommentare von A. E. Taylor und F. M. Cornford[5] ziehen einige der antiken Interpreten der Weltentstehung im Timaios heran, vielfach jedoch nur, soweit sie für das moderne Timaiosverständnis wichtig sind. J. Baudry[6] ist leider ziemlich oberflächlich und hält nicht, was er verspricht. Er behandelt zudem nicht speziell die Geschichte der Inter-

---

[1] Vgl. auch das Zitat aus seiner Timaiosepitome bei Simplicius, De caelo 296, 17 f: φησὶ δὲ γενητὸν εἶναι (τὸν κόσμον ὁ Πλάτων) ... (mit deutlichem Bezug auf Tim. 27 D 5 — 28 C 2).

[2] Vgl. z. B. Simpl. in Phys. 1154, 9 ff Diels.

[3] Unter Berufung auf Tim. 52 D 4; vgl. 28 C 2 f.

[4] Die Ewigkeit der Welt bei Platon, Philos. Monatshefte 23, 1887, 514 ff.

[5] A. E. Taylor, A commentary on Plato's Timaeus, Oxford 1928; F. M. Cornford, Plato's cosmology. The Timaeus of Plato translated with a running commentary, London 1937.

[6] Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne, Paris 1931.

pretation der Weltentstehung des platonischen Timaios, sondern das Problem der Weltentstehung in der vorchristlichen Antike überhaupt. Eingehender ist unsere Frage behandelt worden von C. Moreschini[7]. Auch P. P. Matter[8] geht ausführlicher auf unser Thema ein. Neben diesen weiterausgreifenden Darstellungen stehen Auseinandersetzungen mit der Behandlung des Problems durch bestimmte antike Autoren. Von diesen Darstellungen seien hier nur die von H. Cherniss und Ph. Merlan[9] als besonders ertragreich erwähnt. Die anderen, meist weniger einschlägigen Werke sollen suis locis gewürdigt werden.

---

[7] La posizione di Apuleio e della scuola di Gaio nell' ambito del medioplatonismo. Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa 33, 1964, 28 ff.

[8] Zum Einfluß des platonischen ‚Timaios' auf das Denken Plotins, Winterthur 1964, 152 ff. 176 ff.

[9] H. Cherniss, Aristotle's criticism of Plato and the Academy, Baltimore 1944; Ph. Merlan, From Platonism to Neoplatonism, The Hague, [2]1960.

I

DIE SCHÜLERGENERATION PLATONS

a) Aristoteles und die Diskussion in der Alten Akademie

Verschiedene Äußerungen des Aristoteles weisen darauf hin, daß die Frage, ob die Welt ewig oder entstanden sei, in der Akademie heftig diskutiert wurde. In der Topik[1] nennt er zweimal als Beispiel für ein φυσικὸν πρόβλημα die Frage, πότερον ὁ κόσμος ἀίδιος ἢ οὔ; (104 b 8 und 105 b 24 f). Dieses Problem scheint mindestens gleiche Aktualität gehabt zu haben wie das πρόβλημα, πότερον ἡ ἡδονὴ αἱρετὸν ἢ οὔ, das Aristoteles im gleichen Zusammenhang als Beispiel anführt und von dem wir wissen, daß es in der Akademie Gegenstand von ausführlichen Diskussionen gewesen ist.

In De caelo widmet Aristoteles der Frage nach Entstehen und Vergehen der Welt drei ganze Kapitel des 1. Buches (Kap. 10—12)[2], in welchen er bemüht ist, die Ansichten seiner Gegner zu widerlegen, um seine eigene Lehre von der Unentstandenheit und Unvergänglichkeit des Kosmos zu untermauern (vgl. 279 b 4—12). *Alle* seine Vorgänger, sagt er 279 b 12 ff, lehren, die Welt sei entstanden[3], nicht alle indes, sie sei auch vergänglich, sondern die einen, sie sei zwar entstanden, aber ewig (A), die anderen, sie sei entstanden und vergänglich wie jedes andere gewordene Ding (B), eine dritte Gruppe, sie sei abwechselnd bald im Entstehen begriffen, bald im Vergehen (C). Als Vertreter der letzten Gruppe (C) führt er Empedokles und Heraklit an, die zweite Gruppe (B) bleibt völlig unbenannt[4], als Ver-

[1] Zur Datierung der Topik in die Zeit der Akademie vgl. I. Düring, L. Elders, G. Ryle, F. Solmsen in: Aristotle on Dialectic, The Topic, ed. by G. E. L. Owen, Oxf. 1968, 55. 69. 136. 202. Zweifel an einer allzu frühen Datierung der Schrift äußert O. Gigon ebd. 236 f.

[2] Vgl. zu diesen Kap. Cherniss 415 ff; G. S. Claghorn, Aristotle's criticism of Plato's 'Timaeus', The Hague 1954, 95 f. I. Düring, Aristoteles, Heidelberg 1966, 362 ff.

[3] Zur Berechtigung dieser Behauptung vgl. Zeller, Ewigkeit 97 ff; Elders 152.

[4] Alexander von Aphr. bei Philop. Aet. m. VI 27 S. 213, 5 ff Rabe = Simpl. De caelo 294, 26 ff Heiberg meint, Aristoteles habe Demokrit im Sinn. Vgl. Elders 152 f.

treter der ersten Gruppe (A) nennt er 280 a 28 ff *den platonischen Timaios*[5] und 279 a 32 ff einige anonyme Vertreter[6].

Die Widerlegung der gegnerischen Ansichten erfolgt zunächst φυσικῶς speziell für den οὐρανός (= Kosmos) und zwar 279 b 17 — 280 a 11 für die Gruppe A, 280 a 11—22 für die Gruppe C und 280 a 22—28 für die Gruppe B. Die Vertreter der Lehre, der Kosmos sei geworden und unvergänglich (A), nehmen in der „physikalischen" Widerlegung die erste Stelle und den breitesten Raum ein, die Vertreter der Gruppen B und C werden fast anhangsweise und der Vollständigkeit halber widerlegt.

Der Eindruck, daß Aristoteles besonders an einer Widerlegung der Gegner aus Gruppe A interessiert ist, verstärkt sich im zweiten, allgemeinen Teil der Widerlegung (Kap. 11 und 12), in dem er nachzuweisen versucht, daß *jeder* gewordene Gegenstand vergänglich, *jeder* vergängliche Gegenstand geworden und *keiner* von beiden ewig sein könne. Dieser zweite Teil ist also ganz auf die Vertreter der Gruppe A zugeschnitten, d. h. auf den platonischen Timaios und die von Aristoteles nicht weiter benannten Verfechter einer realen Entstehung der Welt. Dem Timaios und den ungenannten Vertretern gilt also der Hauptangriff.

Der Streitpunkt, ob die Welt geworden und gleichzeitig unvergänglich sein könne, ist älter als der Timaios selbst; denn schon Platon kennt das Argument, daß alles, was geworden ist, auch vergänglich sei (Tim. 41 A 8 f)[7], und begegnet ihm ausdrücklich Tim. 41 A 7 — B 6, besonders A 8 und B 4—6. Nach dieser Stelle bilden die geschaffenen Götter eine Ausnahme von dem allgemeinen Gesetz, daß alles, was entstanden ist, auch vergehen müsse, da der Wille des Schöpfergottes ein stärkeres Band sei als die natürlichen Bande. (Wie eine Antwort auf diese Feststellung klingt es, wenn Aristoteles De caelo 279 b 17 ff. 281 a 28 ff nachzuweisen sucht, daß das Gesetz *ausnahms-*

[5] Elders 156 hält 280a 28—34 allerdings für „a later intrusion" (nicht des Aristoteles!), kaum zu Recht, wie ich meine. Denn die hier geäußerte Ansicht des Aristoteles zum Timaios weicht in keinem Punkt von seinen sonstigen Interpretationen des Dialoges ab.

[6] Alexander a. O. 212, 20 ff und bei Simpl. De caelo 293, 13 ff vermutet, außer Platon seien Orpheus und Hesiod sowie die meisten der „Theologen" gemeint. Vgl. Elders 152.

[7] Vgl. Staat 546 A 2: γενομένῳ παντὶ φθορά ἐστιν. Auch die Kehrseite des Satzes ist ihm bekannt, das Ungewordene ist notwendigerweise unvergänglich: Phaidr. 245 D 3 f. Vgl. Prokl. Remp. II 9, 26 ff. Zur vorplatonischen Diskussion der Frage vgl. Elders 150.

los für jeden Gegenstand gilt [8]. Platon scheint also seinen Timaios in eine wogende Diskussion hineingestellt zu haben, ohne sie autoritativ beenden zu wollen [9]. An diesem Dialog schieden sich in der Folge die Geister: Während die einen in ihm ein Dokument für das zeitliche Gewordensein des Kosmos sahen, legten die anderen ihn im entgegengesetzten Sinne aus.

Aristoteles hat zu allen Zeiten, soweit wir wissen, die Anfangslosigkeit und Endlosigkeit der Welt gelehrt. Für ihn muß also die Lehre des Timaios, wie er sie verstand, ein Ärgernis gewesen sein. Er war vermutlich der erste, sicher einer der ersten, die gegen den Dialog polemisierten. Schon in seiner Schrift „Über die Philosophie" hat er seine Kritik vorgetragen [10], aber auch aus De caelo geht eindeutig hervor, daß die dort vorgebrachte Kritik das Endergebnis einer längeren Diskussion ist. Denn er berichtet uns, daß die Verteidiger der Lehre, der Kosmos sei entstanden, wohl auf seine Kritik hin, ihrer Lehre zu Hilfe geeilt seien (279 b 32 ff). Ihre Replik weist er 280 a 2 ff zurück. Gleichzeitig scheint er seinen Gegnern den Vorwurf zu machen, die verschiedenen Bedeutungen der Begriffe γενητόν / ἀγένητον — φθαρτόν / ἄφθαρτον nicht klar geschieden zu haben (280 b 2—6) — ein Vorwurf, der bei diesen gewiß nicht unbeantwortet blieb; wir finden die Nachwirkungen ihrer Antwort in späteren Timaioskommentaren wieder (vgl. S. 106 ff. 136 ff) — und setzt dann zu einem Großangriff auf ihre Positionen an, indem er das Problem grundsätzlich erörtert (280 b 6 ff). Der Streit ging also hin und her und wurde, wie es scheint, mit großer Heftigkeit ausgetragen.

Worauf stützte Aristoteles seine Ansicht, die Welt sei im Timaios einmal wirklich entstanden und unvergänglich?

---

[8] Daß Aristoteles die Timaiosstelle im Blick hat, bestätigt Simplicius, De caelo 346, 19 ff. 335, 26 ff. 358, 27 ff Heiberg nach Alexander von Aphrodisias. Einen Teil des Abschnittes, nämlich De caelo 283 a 24–29, hat schon Cherniss 416, Anm. 346 als Angriff auf Tim. 41 AB aufgefaßt — nach Simpl. De caelo 351, 15 ff. 352, 27, der erneut Alexander von Aphrodisias folgt. Vgl. auch Themistius, De caelo S. 58, 21 ff (Verteidigung Platons gegen Aristoteles, De caelo 279 b 21 ff). 74, 10 ff Land.

[9] Anders urteilt Zeller, Ewigkeit 101: „Es scheint vielmehr, die Frage, wie es sich hiermit (sc. mit der Ewigkeit der Welt) verhalte, habe für ihn (Platon) nicht so viel Interesse gehabt, daß er sich zu ihrer ausdrücklichen Untersuchung angeregt fand, oder sie sei ihm zu unlösbar erschienen, um in ihrer Behandlung über die mythische Darstellung, die ἰδέα τῶν εἰκότων μύθων, zu einer wissenschaftlichen Entscheidung hinauszugehen."

[10] fr. 18 Ross; vgl. W. Jaeger, Aristoteles Berlin² 1955, 142 f; Taylor 68 f; Cherniss 592 f. 414 f; fr. 20 Ross und dazu Effe 23. Vgl. auch unten S. 10 ff.

Platon, sagt er De caelo 280 a 30—32, lehrt im Timaios, τὸν οὐρανὸν (= κόσμον) γενέσθαι μέν, οὐ μὴν ἀλλ' ἔσεσθαί γε τὸν λοιπὸν ἀεὶ χρόνον. Dies ist kombiniert aus Tim. 28 B 7, wo es lapidar heißt, die Welt sei geworden, γέγονεν, und 38 C 2 f: ὁ δ'αὖ διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον γεγονώς τε καὶ ὢν καὶ ἐσόμενος, wobei Aristoteles unter ὁ δ' den Kosmos versteht[11] und das für seine Interpretation schwierige γεγονώς geflissentlich übergeht.

Aus seiner Timaiosepitome überliefert uns Simplicius in De caelo 296, 16—18 Heiberg folgenden Satz: „(Platon) sagt, die Welt sei entstanden, denn sie sei wahrnehmbar (αἰσθητόν), das Wahrnehmbare aber setzt er als entstanden an, das Geistige (τὸ νοητόν) hingegen als unentstanden."

Dies ist eine knappe Zusammenfassung von Timaios 27 D — 28 C, wo Platon zunächst das Immerseiende vom Werdenden[12] unterscheidet (27 D 6): Das Immerseiende sei τὸ ν ο ή σ ε ι μετὰ λόγου περιληπτόν (28 A 1 f), das Werdende hingegen τὸ δόξῃ μετ' α ἰ σ θ ή σ ε ω ς ἀλόγου δοξαστόν (A 2 f). Nun sei der Kosmos sichtbar und fühlbar (ὁρατὸς ἁπτός τε) und besitze einen Körper, alles dergleichen aber gehöre zu den αἰσθητά, die sich ihrerseits qua δόξῃ περιληπτὰ μετ' αἰσθήσεως als γιγνόμενα καὶ γενητά gezeigt hätten. Folglich sei der Kosmos geworden (γέγονεν) (Tim. 28 B 7 — C 2)[13].

Met. 1071 b 31 ff[14] hat Aristoteles Tim. 30 A[15] (52 D ff) im Auge, wenn er sagt, Platon lehre wie Leukipp eine ewige Bewegung, sage

[11] So auch Prokl. Tim. III 50, 29 und F. M. Cornford, Plato's cosmology, London[4] 1956, 99. Taylor 190 meint eher χρόνος als Subjekt verstehen zu sollen.

[12] Das zweite ἀεί fehlt in einem Teil der Überlieferung und scheint eine Einschwärzung derjenigen Interpreten zu sein, die das γέγονεν in dem Sinne verstehen wollten, als sei die Welt immer im Werden begriffen. Vgl. J. Whittaker, Phoenix 23, 1969, 181 ff und unten S. 86 f mit Anm. 16.

[13] Simplicius zitiert den Satz aus der Timaiosepitome als Beleg dafür, daß Aristoteles den Timaios *nicht* im Wortsinn verstanden haben soll, als habe die Welt einen wirklichen Anfang gehabt, sondern in dem Sinn, als hänge sie von einer äußeren Ursache ab, da sie ein „Werdendes" (γιγνόμενον) und kein „Seiendes" (ὄν) sei. Ebendies aber gibt der Satz gerade nicht her (Cherniss 422, Anm. 354). Er ist an sich indifferent und bekommt seine Note erst durch die eindeutigen übrigen Zeugnisse. In seiner Manie, des Aristoteles Kongruenz mit Platon nachzuweisen (vgl. Praechter, RE s. v. Simplikios 10, Bd III A 1, 1927, 210), ist der Neuplatoniker hier deutlich übers Ziel hinausgeschossen.

[14] Vgl. dazu Cherniss 385 ff. 414. 432 f. 610.

[15] [Alex. Aphr.] in Met. 690, 31 f. Obschon Cherniss 386 Anm. zuzugeben ist, daß Tim. 30 A von einer „Ewigkeit" der Bewegung nicht ausdrücklich gesprochen wird (vgl. allerdings Galen, Comp. IV b: ab aeterno!), weist die Bemerkung des Aristoteles, daß die Seele (zeitlich und der Erzählung nach) *später* (d. h. erst mit 34 B ff) entsteht (Met. 1072 a 2), darauf hin, daß Aristoteles eher Tim. 30 A im Sinn hat als 57 E — 58 C.

aber nicht, was die Ursache für diese ἐνέργεια sei; *die Seele* könne es nicht sein, da sie *später als die Urbewegung* und zusammen mit dem Himmel entstanden sei. Letzteres bezieht sich auf Tim. 34 B 3 ff[16]. Hier meint Aristoteles einen Zeitunterschied zwischen vorkosmischer Bewegung und Schaffung der Weltseele aus dem Timaios herauslesen zu müssen[17].

Das gleiche Verständnis von 30 A und 52 D ff findet sich in De caelo, wo es 280 a 5 ff heißt, Kosmos und Urbewegung seien zeitlich getrennt (τῷ χρόνῳ κεχώρισται). Auch 300 b 16 ff faßt Aristoteles die Bewegung der vorkosmischen Chora und ihrer Spurenelemente als zeitlich vorgängig zum Kosmos auf und versucht, diese Auffassung von seiner Elementenlehre her als unmöglich zu erweisen. Eine Stütze für diese Auffassung konnte er darin sehen, daß Platon davon spricht, daß der Demiurg den bewegten Urstoff als vorhanden „übernahm" (Tim. 30 A 4), oder wie es an anderer Stelle heißt, daß Sein, Werden und Chora existierten, *bevor* der Kosmos entstand, wobei die Chora sich in ungeordneter Bewegung befand und vom Gott geordnet wurde (52 D 3 f; vgl. 48 B 3 ff)[18].

In der Physik (251 b 17 ff) finden wir die Notiz, daß Platon als einziger die Zeit entstanden sein lasse; denn sie existiere zusammen mit dem Himmel, der Himmel aber sei entstanden (vgl. Tim. 37 D 5—7, 38 B 6 f)[19]. Hier hätte sich die Gelegenheit geboten, auf das Problem einzugehen, wie der Kosmos realiter zu einem Zeitpunkt entstanden sein könne, als die Zeit noch nicht existierte. Aber dergleichen Schwierigkeiten umgeht Aristoteles bewußt. Daß er das Problem kannte, ist von vornherein wahrscheinlich, zeigt sich aber auch daran, daß er es vermeidet, im Zusammenhang mit dem Timaios von einer γένεσις κατὰ χρόνον zu sprechen, wie es später geläufig wurde. Er betont immer nur die Realität des einmal[20] wirklich geschehenen Schöpfungsaktes.

---

[16] Vgl. Ross in seinem Kommentar z. St.

[17] Die von Zeller II 1⁶ 792, Anm. 1 angegebene Stelle De an. 406 b 26 ff sagt nichts aus über eine *reale* Schöpfung der Seele.

[18] Vgl. Simpl. z. St. 583, 22 f.

[19] Vgl. Cherniss 419 f. Claghorn (s. o. S. 5, Anm. 2) 94.

[20] ποτέ, De caelo 280 a 7, wofern es — wie in der Ausgabe von D. J. Allan (Oxford² 1955) — im Text zu behalten ist. Es findet sich allerdings nur in der ältesten Haupthandschrift J. Die Haupthandschrift E hat es ebensowenig wie Joannes Philoponos (Aet. m. VI 27 S. 217, 11) und die Paraphrase des Simplicius z. St. Auf letztere ist in diesem Fall allerdings wenig Verlaß, da Simplicius ständig bemüht ist, Platon und Aristoteles zu harmonisieren, bei schwankender Überlieferung sich also sicher dem Zweig angeschlossen hätte, in dem das ποτέ fehlte.

All dies deutet darauf hin, daß Aristoteles absolut sicher ist, daß Platon im Timaios ein wirkliches Entstehen gemeint habe. Eine einzige Stelle, so hat man angenommen, weise darauf hin, daß er eigentlich doch nicht so sicher sein dürfte.

In De gen. et corr. 329 a 13 ff bemerkt er, Platon habe sich nicht klar darüber geäußert, ob das πανδεχές jemals von den στοιχεῖα getrennt existiere. Hieraus glaubte man schließen zu können, daß dann auch nicht klar sei, ob die Chora jemals ungeordnet ist, d. h. ob es nach Platon wirklich jemals einen vorkosmischen Zustand gibt[21].

Diese Schlußfolgerung ist unberechtigt; denn nach Tim. 30 A. 48 B 3 ff. 52 D ff. 69 B gibt es ja auch schon im vorkosmischen Zustand Elemente bzw. Spuren von Elementen; sogar eine gewisse Ordnung herrscht unter ihnen (53 A). Also ist auch die vorkosmische Unordnung nicht ganz ohne Gestalten; ist sie aber nicht völlig amorph, so folgt auch nichts über einen möglichen Zweifel des Aristoteles, daß der Timaios vielleicht doch nicht so zu interpretieren sei, als sei die Welt real entstanden.

Aristoteles gibt sich also tatsächlich völlig sicher, daß die Welt im Timaios wirklich entstanden ist. Seine Sicherheit rührt daher, daß er sich an den Wortlaut relativ weniger Stellen des Dialoges hält[22], ohne die Implikationen des Wortlautes und seiner Interpretation oder gar die Lehren anderer Dialoge zu berücksichtigen, die ihn notwendig zu den Schwierigkeiten geführt hätten, die seine Gegner veranlaßt haben, eine andere Interpretation vorzulegen.

Die Kritik des Aristoteles am Timaios[23] muß gleich nach dem Bekanntwerden des Dialoges eingesetzt haben. Schon in seiner Schrift „Über die Philosophie“, in der die Frage nach der Ewigkeit oder Zeitlichkeit der Welt einen breiten Raum gehabt zu haben scheint[24], klagt er (fr. 18 Ross) diejenigen der Gottlosigkeit an, die den sichtbaren

Die Handschrift H hat τά statt ποτέ, was wie eine Korrektur des ποτέ aussieht. Zur Interpretation der Stelle unter Beibehaltung des ποτέ vgl. S. 22, Anm. 61.

[21] Zeller II 1, 792, Anm. 1.

[22] Die Feststellung, daß Aristoteles sich an den reinen Wortlaut hält, impliziert auch, daß er auf die mythische Einkleidung des Dialoges keine Rücksicht nimmt, den Timaios vielmehr wie eine wissenschaftliche Abhandlung behandelt. Diese Haltung ist allerdings nicht nur Aristoteles eigentümlich, es ist im Grunde die Haltung aller antiken Interpreten, die nur ganz gelegentlich einmal die Form der mythischen Einkleidung beachten und im übrigen an den erzählenden Dialog die gleichen Maßstäbe anlegen wie an theoretische Lehrschriften.

[23] Zur Kritik des Aristoteles an Platon vgl. Baudry, Éternité 111 ff; Matter 153 ff.

[24] Vgl. Effe 163.

Gott (= Kosmos; vgl. Tim. 92 C 7) in nichts von den χειρόκμητα unterschieden, obschon er doch als πάνθειον Sonne, Mond, Planeten und Fixsterne in sich fasse (vgl. Tim. 37 C 6 f). Früher habe er nur gefürchtet, sein Haus könne durch Unwetter oder Alter oder Leichtsinn des Erbauers zerstört werden, jetzt aber werde er von größerer Furcht bewegt von Seiten derjenigen, die den ganzen Kosmos durch ihre Lehre (τῷ λόγῳ) zerstören[25]. Das mag in erster Linie gegen diejenigen Kosmologen gerichtet sein, die auch in De caelo 279 b 13 f. 280 a 23—28. 283 b 26 f anvisiert sind. Dennoch scheint mir der Timaios mitgemeint zu sein[26]. Der Handwerkervergleich spricht jedenfalls dafür, daß Aristoteles den platonischen Demiurgen und seine Hilfsgötter im Auge hat[27], und schließlich gilt der hier vorausgesetzte Lehrsatz, alles Entstandene vergehe notwendigerweise einmal, auch für den platonischen Timaios.

Sicherlich denkt Aristoteles an den Timaios, wenn er im fr. 20 derselben Schrift hervorhebt, die Welt sei nicht entstanden, weil es für ein solch herrliches Werk keinen Anfang gebe *novo consilio inito*. Es hat, will Aristoteles sagen, keinen Sinneswandel im göttlichen Denken gegeben, keinen plötzlichen Entschluß, einen Kosmos zu schaffen; denn der Gott ist unveränderlich (ἀμετάβλητος)[28], ein novum consilium ist völlig ausgeschlossen. Cicero, der das Fragment erhalten hat, teilt uns nichts über die Beweisführung mit. Aber an den wenigen Worten zeigt sich deutlich genug, worauf die Argumentation hinauslief, nämlich auf die später — gerade im Zusammenhang mit dem Timaios — berühmten Aporien[29], was denn der Gott getan habe, bevor er seinen

[25] Effe 14: „Die ironische Schärfe dieser Invektive läßt erkennen, daß die Frage der Weltewigkeit für Aristoteles mehr als ein rein theoretisches Problem ist."

[26] Vgl. W. Jaeger, Aristoteles, Berlin² 1955, 142 f; Cherniss 593. 414 f; Matter 176 f. Dagegen nimmt Effe 9 an, nur die Atomisten habe Aristoteles in diesem Fragment im Auge, die Philon — aus dem das Bruchstück stammt — unmittelbar vorher zusammen mit den Stoikern genannt habe.

[27] Vgl. Untersteiner 213 f; A. Graeser, Gnomon 44, 1972, 337. πάνθειον entspricht nach P. Boyancé, Études sur le songe de Scipion, Paris 1936, 117 dem ἄγαλμα θεῶν Tim. 37 C 6 f.

[28] Fr. 16 Ross: τὸ θεῖον ἀμετάβλητον; fr. 19 c: ἴσος γὰρ αὐτὸς ἑαυτῷ καὶ ὅμοιος ὁ θεός, μήτε ἄνεσιν πρὸς τὸ χεῖρον, μήτ' ἐπίτασιν πρὸς τὸ βέλτιον δεχόμενος. Es ist klar, daß hinter der Kritik am Timaios die aristotelische Gottesvorstellung steht, wie sie uns etwa in Met. Λ 6 ff (besonders 1072 b 14 ff) vor Augen tritt. Vgl. Effe 30. 105 ff.

[29] Sie gehörten zu den Argumenten, durch die der Stoiker Boethos (bei Philon, Aet. m. 83 f) sich bestimmen ließ, die Ekpyrosis zu leugnen. Boethos ist hier ebenso wie in § 78 (vgl. Arist. De phil. fr. 19 a Ross), § 85 Ende (s. S. 202 mit Anm. 428) von Aristoteles beeinflußt. Die Argumente finden sich ferner (außer an den noch zu besprechenden Stellen) bei Augustinus, Conf. Buch XI passim; vgl. bes. 10, 12;

Entschluß zum Schaffen faßte, was ihn zu diesem plötzlichen Entschluß bewogen habe. Ob er etwa seine Umgebung angenehmer gestalten wollte. Ob er vorher — allein — nicht glücklich gewesen sei und aus diesem Mangel heraus die Welt geschaffen habe. Oder ob er vorher geschlafen habe und dann zum Schaffen erwacht sei usw.[30].

So weit waren meine Überlegungen gediehen, als ich bei Effe 23 ff den Versuch fand, von fr. 20 Ross ausgehend, weiteres Material für den aristotelischen Dialog zu gewinnen. Es ist Effe gelungen, wahrscheinlich zu machen, daß bei Cic. N. D. I 21 f und Lukrez V 156 ff Nachwirkungen des aristotelischen Dialoges vorliegen und Aetios I 7, 8 f als ein „Fragment" aus diesem Dialog zu betrachten ist[31]. An eben diesen Stellen finden wir die genannten Aporien wieder, bei Cicero und Aetios mit Bezug auf den platonischen Timaios. Aristoteles war also der Urheber jener berühmten Aporien, die in dem neugefundenen „Fragment" so lauten:

„Und weiter: Existierte der Gott, den sie meinen, nicht, als die Körper unbewegt waren[32] oder sich ohne jede Ordnung bewegten (Tim. 30 A. 52 D ff)? Oder schlief er oder wachte er oder keines von allem? Unmöglich kann man das Erste annehmen, denn der Gott ist ewig (αἰώνιος); unmöglich auch das Zweite: Wenn er nämlich von Ewigkeit her schliefe, wäre er gestorben[33]; denn der Tod ist ein ewiger Schlaf. Nein, der Gott ist unfähig zu schlafen[34], denn dem Gott eignet Unsterblichkeit, und alles dem Tode Nahestehende ist weit von ihm geschieden (§ 8). Wenn er aber wachte, dann litt er entweder Mangel im Hinblick auf sein Wohlbefinden (εὐδαιμονία) oder er war voll von Glückseligkeit (μακαριότης). Aber weder nach der ersten Annahme ist der Gott glückselig (μακάριος) — denn das, was hinsichtlich seines Wohlbefindens Mangel leidet, ist nicht glückselig — noch nach der zweiten Annahme, — denn dann würde er

Civ. Dei XI 4/5. XII 12 ff. 17; Athanasios, Contra Arianos I 29; Irenaeus, Adv. haer. II 41, 4.

[30] Die Argumente werden z. T. im fr. 19 c derselben Schrift zum Nachweis der Unzerstörbarkeit des Kosmos angeführt. Auf dieses Fragment werden wir später im Zusammenhang mit Porphyrios und Hierokles ausführlich zu sprechen kommen (unten S. 202 ff).

[31] Zustimmend A. Graeser, Gnomon 44, 1972, 337.

[32] Dies gegen den vorher genannten Anaxagoras.

[33] Vgl. den von Aristoteles abhängigen Boethos (s. S. 11, Anm. 29) bei Philon, Aet. m. 84: ἀκολουθήσει θεῷ θάνατος, εἴ γε καὶ ἠρεμία . . .

[34] Vgl. Met. Λ 9 1074 b 18; Λ 7 1072 b 17 f; E. N. 1178 a 18 ff. Vgl. H. J. Krämer, Platonismus und hellenistische Philosophie, Berlin 1971, 150 f mit Parallelen.

eitles Handeln beginnen, obschon er keinerlei Mangel hat" (§ 9).

Auch Ciceros dunklen Hinweis auf das praeclarum opus (fr. 20 Ross) vermag Effe aufzuhellen: „Dieser weist die Hypothese, Gott habe aus Mißfallen am früheren Zustand diese schöne Weltordnung geschaffen, unter Berufung auf seine Glückseligkeit und Bedürfnislosigkeit zurück" (Effe 28).

Die Kritik des Aristoteles in De caelo ist nicht speziell gegen den Timaios gerichtet. Seine Widerlegung möchte prinzipiell alle möglichen Spielarten der Lehre erfassen, daß etwas geworden und dennoch unvergänglich sei. Seine den Timaios betreffenden Einwände sind folgende:

1) Daß der Kosmos geworden und unvergänglich sein soll, widerspricht der allgemeinen Erfahrung, nach der alles Entstehende auch vergeht (279 b 17—21)[35]. D. h. der Kosmos darf keine Ausnahme bilden, er muß sich dem allgemeinen Erfahrungssatz beugen[36], und dies, obschon Platon Tim. 41 A 7 ff die Unauflöslichkeit der gewordenen Götter und mit ihnen die des Kosmos (vgl. 32 C 3 f mit 41 A 8 ff) als eine Ausnahme von dem allgemeinen Gesetz bezeichnet hatte. Garant für die Ausnahme ist nach Platon der Wille Gottes, der stärker ist als die Naturgesetze.

2 A) Es ist unmöglich, daß das, was keinen Anfang seines derzeitigen Zustandes hat und das sich die ganze voraufgegangene Ewigkeit hindurch unmöglich anders verhalten konnte, sich verändert. Zu einer solchen Veränderung wäre eine Ursache erforderlich. Wenn diese Ursache schon vorher existierte, wäre es (vorher schon) möglich gewesen, daß das, was sich unmöglich anders verhalten konnte, sich anders verhielt (279 b 21—24).

2 B) Wenn der Kosmos aus Teilen zusammentrat, die sich früher anders verhielten, so wäre er nicht geworden, wenn seine Teile sich immer so verhielten (wie im vorkosmischen Zustand) und sich nicht anders verhalten könnten. Wenn er aber entstand, so folgt mit Notwendigkeit, daß die in ihn eingegangenen Teile sich auch anders verhalten können und nicht immer den gleichen Zustand wahren, woraus sich ergibt, daß das so Zusammengesetzte sich einmal auflöst und der frühere Zustand das Ergebnis einer voraufgegangenen Auflösung (eines Kosmos) war. Die Auflösung und das Zusammentreten müßten

[35] Vgl. dazu die Exegese des Alexander von Aphr. bei Philop. Aet. m. VI 27 S. 213, 17 ff.

[36] Vgl. Matter 153 f.

sich also unzählige Male wiederholen. Dann aber wäre der Kosmos unmöglich unzerstörbar, und zwar sowohl wenn er sich wirklich einmal anders verhielt, als auch, wenn er nur die Möglichkeit besäße sich anders zu verhalten (279 b 24—31).

Obschon die Argumentation sehr allgemein gehalten ist, hat Aristoteles bei beiden Argumenten (A, B) gewiß auch den doppelgesichtigen platonischen Chorabegriff im Auge, den er ganz im Sinne seiner Hyle und seines ὑποκείμενον versteht[37]. Die nach Platon anscheinend anfangslose (vgl. Tim. 52 A 8 f) Chora scheint nämlich tatsächlich unveränderlich zu sein, wie Argument A es fordert; hebt doch Platon Tim. 50 B 6—8 hervor, sie sei immer dieselbe und trete niemals aus ihrer Natur heraus[38]. Aristoteles sagt nun, daß es prinzipiell unmöglich sei, daß so etwas wie die platonische Chora-Hyle, das sich die ganze voraufgehende Ewigkeit hindurch in einem bestimmten Zustand befunden habe, sich plötzlich anders verhalten soll. Wenn es sich jedoch ändere, so müsse eine Ursache vorhanden sein. Nun existiert tatsächlich eine Ursache, die die sich nicht anders verhaltende Chora (bzw. die in ihr im vorkosmischen Zustand stattfindende γένεσις, vgl. Tim. 52 D 3 f) ordnet, der Demiurg. Was Aristoteles nun kritisierend fragt, ist, weshalb diese Ursache dann nicht schon früher ordnend eingegriffen habe. Der Einwand ist ein Ableger des Argumentes, das uns schon in der Besprechung des fr. 20 aus De philosophia (oben S. 11 f) begegnet ist und das unter dem Schlagwort: „Warum hat der Gott zu eben diesem Zeitpunkt die Welt geschaffen und nicht schon früher?" Geschichte gemacht hat[39].

Das zweite Argument (B) stützt sich auf die vorkosmische unbegrenzte Bewegung der Chora und ihrer Spurenelemente, die sich in dauernder ungeordneter Umwandlung befinden (Tim. 30 A. 52 D ff) und nach der διακόσμησις diese Umwandlung in geordneter Form fortsetzen. Darin, daß die Teile des Kosmos in ihrer Gesamtheit sich anders verhalten können, als sie es jetzt tun — sie haben ja alle die Möglichkeit zur Umwandlung — sieht Aristoteles eine Gefahr für den ewigen Bestand des Kosmos. Denn was unbegrenzt lange die Möglichkeit zu seinem Gegenteil hat, wird diese Möglichkeit auch einmal verwirklichen (s. u.), so daß es bald den Kosmos, bald die Unordnung

[37] Vgl. z. B. Phys. 209 b 11 ff; De gen. et corr. 329 a 13 ff.

[38] Vgl. Simpl. in Phys. 320, 23 ff Diels: οἱ δὲ Πλατωνικοὶ τὴν ὕλην ἄτρεπτον λέγουσι τοῖς ἐν Τιμαίῳ λεγομένοις ἀκολουθοῦντες, mit Zitat von Tim. 50 B 7 f.

[39] Vgl. Simpl. in De caelo 303, 24 ff, ferner 309, 31 ff Heiberg.

geben wird, und dies in ununterbrochener Folge. Aristoteles hat hier seinen eigenen Kosmos im Sinn, in dem nicht alle Teile sich wandeln, sondern nur die unter dem Mond. Er läßt dabei ganz außer acht, daß bei Platon der Wille des Demiurgen die Garantie für die Erhaltung des Kosmos ist. Der den natürlichen Gesetzen überlegene Wille des Gottes zwingt die Naturgesetze, ihm zu willfahren (Tim. 41 A 7 ff, bes. B 6—8).

Hier und in Punkt 1) liegt der Ansatz für den besonders in der Stoa zu Ruhm gelangten Schluß[40] von den Teilen auf das Ganze des Kosmos: Sind die Teile nicht immer dieselben, d. h. können die Teile vergehen, so auch der Kosmos[41]. Das Argument wurde nach Effe 53 ff schon in der Schrift „Über die Philosophie" herangezogen.

3) Wenn etwas die Möglichkeit hat zu sein und nicht zu sein, so muß es eine Höchstdauer für das Sein und das Nichtsein geben. Wenn für beides keine Grenze gegeben ist, dann hat ein und derselbe Gegenstand die Möglichkeit, unendlich lange Zeit zu sein und nicht zu sein. „Aber das ist unmöglich" (281 a 28 — b 2)[42].

Was die Möglichkeit zum Gegenteil besitzt, kann diese Möglichkeit zu anderer Zeit verwirklichen. Wenn es aber eine *unendliche* Zeit hindurch die Möglichkeit zum Gegenteil hat, dann muß die Möglichkeit wirklich vorhanden sein, da es keine Zeit gibt, in der sich die Möglichkeit verwirklichen kann. Der Gegenstand wäre also gleichzeitig A und non-A. Auf den Kosmos bezogen: Wenn dieser unbegrenzte Zeit die Möglichkeit besäße zu vergehen, ohne wirklich zu vergehen, wäre er in dieser unbegrenzten Zeit zugleich existent und nicht existent (281 b 2—25)[43].

Diese Kritik ist gegen Tim. 41 A 7 ff gerichtet, wo die geschaffenen Götter — und mit diesen die Welt — als vergänglich bezeichnet werden, durch den Willen des Gottes aber nicht vergehen.

4) Die folgenden Beweise (281 b 25 — 282 a 25) treffen den Timaios nicht, da sie vom Immerseienden (τὸ ἀεὶ ὄν) als Voraussetzung ausgehen, was der Kosmos im Timaios nicht ist[44]. Wenn Aristoteles hier

---

[40] Vgl. Pohlenz I 77. II 44.

[41] Das Argument überzeugt nur, wenn man wie Aristoteles annimmt, *alle* Teile des Kosmos im Timaios seien real entstanden. Da diese Grundvoraussetzung von den orthodoxen Platonikern nicht akzeptiert wurde, fanden sie eine Widerlegung des Argumentes nicht nötig.

[42] Vgl. zu dem Argument J. Mau, Hermes 97, 1969, 198 ff.

[43] Vgl. auch Met. 1050 b 7: ἔστι δὲ οὐδὲν δυνάμει ἀΐδιον. 1047 b 4; Phys. 203 b 30: ἐνδέχεσθαι γὰρ ἢ εἶναι οὐδὲν διαφέρει ἐν τοῖς ἀιδίοις.

[44] Vgl. auch Simpl. in De caelo 335, 22 ff.

doch den Timaios im Auge haben sollte, so gebraucht er den Ausdruck ἀεὶ ὄν in doppeldeutigem Sinne bald als schlechthin immerseiend, bald als immerseiend in einer Richtung (ohne Ende). Den Timaios trifft allerdings der Nachweis, daß es zwischen dem schlechthin Immerseienden und dem schlechthin Immernichtseienden nur das Entstehende und Vergehende gibt (282 a 4 ff. b 8 ff). Denn alles Seiende kann nach Aristoteles nur eine begrenzte oder unbegrenzte Zeit hindurch wirken oder leiden, sein oder nicht sein. Was nur nach einer Seite hin begrenzt ist, ist weder unbegrenzt noch begrenzt, also unmöglich (283 a 4 — b 17)[45].

5) Das Ungewordene und das Unvergängliche sind schlechthin immer seiend, da das Ungewordensein die Unvergänglichkeit impliziert und umgekehrt die Unvergänglichkeit das Ungewordensein (282 a 25 — 283 a 24), ein Argument, das auch in späteren Timaioskommentaren als unwiderlegbar galt. Eine für die Folgezeit wichtige Aporie innerhalb dieses Komplexes ist die Frage, weshalb das Entstandene gerade zu diesem bestimmten Zeitpunkt entstand, wenn es vorher unbegrenzte Zeit nicht war und es unendlich viele Zeitpunkte gab, in welchen es hätte entstehen können (283 a 11 ff). Hier wird erneut das Problem gestreift, das Aristoteles in „De philosophia" ausführlicher dargestellt hatte (oben S. 11 f; vgl. S. 14), die Frage nämlich, weshalb der Gott die Welt gerade zu diesem bestimmten Zeitpunkt geschaffen habe und nicht früher oder später.

Diesen fünf Argumenten aus De caelo A 10/12 sind zwei weitere aus anderen Büchern hinzuzufügen:

1) De caelo 300 b 8 ff: Die vorkosmische Bewegung der Chora und ihrer Spurenelemente ist entweder „gewaltsam" oder „der Natur gemäß". Wenn der Natur gemäß (wie es Tim. 52 E 3 — 53 A 7 scheint, worauf Aristoteles anspielt), dann existiert der Kosmos notwendigerweise, „wenn man das Problem mit Verstand betrachtet"; denn die natürlich bewegten Körper werden sich dann dort einfinden, wo ihr natürlicher Ort ist, die leichten oben, die schweren in der Mitte und die mittleren entsprechend, und der Kosmos wäre fertig; d. h. der Kosmos existiert immer (300 b 16—25). Ist ihre Bewegung dagegen gewaltsam und gegen die Natur, so treffen die vorherigen Argumente gegen Leukipp und Demokrit zu (300 b 8—16), d. h. dann muß es auch eine natürliche Bewegung der gewaltsam bewegten Dinge geben,

[45] Vgl. dazu Cherniss 415 ff.

da jede gewaltsame Bewegung eine naturgemäße voraussetzt. Zumindest das erste Bewegende dieser Bewegung muß sich dabei naturgemäß bewegen, falls es keinen Regressus in infinitum geben soll. Dann aber muß man angeben, was das für eine natürliche Bewegung ist, die die gewaltsame in Gang setzt[46].

2) Met. 1071 b 31 ff: Wie ist die ewige ἐνέργεια der vorkosmischen Bewegung (Tim. 30 A. 52 D ff) ohne Ursache möglich? Die Seele kann nicht deren Ursache sein, da sie später als diese Bewegung ist[47] — eine Frage, die auch später sehr bewegte und bis heute die Kommentatoren beschäftigt[48].

Die Kritik des Aristoteles am platonischen Timaios weist eine Reihe schwacher Stellen auf. Aristoteles versucht nicht, Platon von dessen Voraussetzungen her anzugehen. Er setzt vielmehr sein eigenes System voraus, nimmt Platon beim Wort, preßt ihn in dieses System hinein

[46] Vgl. Simpl. z. St. 584, 15 ff Heiberg. Das problematische πρῶτον κινοῦν, das αὐτὸ κινούμενον κινεῖ, ist m. E. *die Chora,* die, selbst bewegt, wie ein Worfelkorb die Verteilung der vorkosmischen Spurenelemente besorgt (Tim. 52 D — 53 A). Vgl. Met. 1071 b 31 f: Platon und Leukipp setzen die ἐνέργεια an den Anfang, d. h. für Platon: die Bewegung der vorkosmischen Chora und ihrer ‚Elemente'. Simplicius z. St. 584, 27 ff denkt an den οὐρανός als τὸ πρῶτον κινοῦν (ähnlich auch Elders 284), aber der ist doch erst das Ergebnis der Bewegung und kann nicht am Anfang stehen. Alexander bei Simpl. a. O. sieht im πρῶτον κινοῦν das πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον, das den Himmel bewegt. Das ist so sicher nicht richtig, weil nicht platonische, sondern aristotelische Lehre. Man darf allerdings daran erinnern, daß auch die Bewegung der Chora auf ein πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον zurückgeht, das Paradigma (oder das ὄν, wie Platon Tim. 52 D 3 sagt), das die Chora mit seinen Kräften anfüllt und in Bewegung setzt (Tim. 52 DE. Vgl. Prokl. Tim. I 387, 8 ff). Aus diesem Grund scheint es mir vernünftiger, mit Alexander und den Hss FL, αὐτό zu schreiben; es sei denn man nimmt an, Aristoteles halte die Chora wie die Seele für selbstbewegt. Aber nirgendwo sonst deutet er etwas Ähnliches an, ja Met. 1071 b 31 ff widerspricht einer solchen Annahme offenkundig. Zur Problematik der Stelle vgl. bes. F. Solmsen, Aristotle's system of the physical world, Ithaca, New York 1962, 272, Anm. 24.

[47] S. o. S. 9.

[48] In der Anmerkung 46 wurde der Lösungsversuch des Proklos akzeptiert: es ist das Paradigma, das die Bewegung initiiert. Weshalb aber dann die Frage des Aristoteles nach der Ursache der Bewegung? Nun, Platon sagt an der entsprechenden Stelle (Tim. 52 DE) nicht, daß die δυνάμεις vom Paradigma herrühren. Er deutet aber diese Lösung an, indem er 52 D 3 ὄν (!) τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν ansetzt, bevor der Himmel entstand. Woher soll denn die Chora „feurig und wässrig werden und Gestalten von Erde und Luft aufnehmen" (52 D 4 ff), wenn nicht vom Paradigma, das die Prototypen der Elemente enthält (vgl. Tim. 51 B 6 ff)? Von diesen stammen die δυνάμεις, mit welchen die Chora angefüllt und von welchen sie bewegt wird. Aristoteles vollzog diese Kombinationen ebensowenig wie viele der späteren Kommentatoren und hob lediglich hervor, daß Platon Tim. 30 A. 52 DE keine explizite Erklärung der vorkosmischen Bewegung gibt.

und zeigt dann die angeblichen Widersprüche [49]. In manchen Punkten hat er allerdings auch wirkliche Schwierigkeiten gesehen und klargelegt. Ich möchte hier nicht in eine Kritik an der Kritik des Aristoteles einsteigen; das ist von anderer Seite besser geschehen, als ich es vermag [50]. Hier geht es um die historische Verfolgung einer Aporie der Timaiosexegese, die in der Alten Akademie erkannt und ausgefochten wurde und deren Spuren wir bis in die Neuzeit wiederfinden.

b) Speusipp und Xenokrates

Nach den Worten des Aristoteles (De caelo 279 b 32 ff) unternahmen einige Vertreter der Lehre, der Kosmos sei geworden und unvergänglich, eine Hilfsaktion. Das geschah offensichtlich zu dem Zeitpunkt, als sie ins Kreuzfeuer der Kritik geraten waren. Sie verteidigten sich mit den Worten, sie hätten über eine Entstehung des Kosmos in gleicher Weise wie die Lehrer der Geometrie über die Entstehung ihrer geometrischen Figuren gesprochen, nicht als sei der Kosmos einmal wirklich entstanden — das sei er ebensowenig wie die geometrischen Figuren — sondern nur aus didaktischen Erwägungen und zwecks besserer Erkenntnis, so wie den Schülern in der Geometriestunde die geometrischen Figuren aus demselben Grund im Entstehen vorgeführt werden.

Wer sind die ungenannten Philosophen? Welcher Lehre kamen sie zu Hilfe, der eigenen, wie es der Wortlaut bei Aristoteles nahelegt [51], oder der des Timaios? Daß die Ungenannten Zeitgenossen sind, ergibt sich aus dem Text, daß es (wenigstens z. T.) noch lebende Kollegen sind, aus der Anonymität des Angriffs: jeder wußte, wer gemeint war.

Mit Sicherheit wissen wir, daß Xenokrates zu den Vertretern der Lehre gehörte, die Aristoteles im Auge hat. Denn nach Plut. De an. procr. 3 (1013 A = fr. 54 und 68 Heinze) vertritt Xenokrates genau diese Lehre, die Aristoteles referiert und attackiert. Er vertritt sie dort als seine Interpretation des platonischen Timaios. Mit Recht meint also Simplicius zu De caelo 279 b 32 (= Xenokr. fr. 54), daß sich die Passage in De caelo „vor allem gegen Xenokrates und die Platoniker zu richten scheint".

---

[49] So hängt z. B. seine ganze dialektische Widerlegung (De caelo 283 a 4 ff) ab von der rein zeitlichen Auffassung des γενητόν. Vgl. Cherniss 417.

[50] H. Cherniss, Aristotle's criticism of Plato and the Academy I, Baltimore 1944.

[51] ἣν δέ τινες βοήθειαν ἐπιχειροῦσι φέρειν ἑ α υ τ ο ῖ ς.

Wer aber sind „die Platoniker", die Aristoteles neben Xenokrates im Auge haben soll? Es liegt auf der Hand, daß bei einer in der Akademie so heftig diskutierten Frage, wie die nach Ewigkeit der Welt es war, die Trennungslinie quer durch die Reihen der Schüler Platons verlief und wir folglich mit mehreren Vertretern der jeweiligen Richtung zu rechnen haben [52]. Nun bezieht das Scholion des Cod. Paris. 1853 (E) p. 489 a 9 Brandis (= Speusipp fr. 54 b Lang) die angeführte De caelo-Stelle außer auf Xenokrates auch auf Speusipp. Zeller II 1 S. 1008, Anm. 3 hat die Beweiskraft dieses Zeugnisses angezweifelt, gefolgt von R. M. Jones [53]. Nun ist nach Speusipp (fr. 40 L.) die Weltseele eine μαθηματικὴ οὐσία [54], mathematische Wesenheiten entstehen (nach fr. 45/46 L.) jedoch nicht in der Zeit, sondern nur γνωστικῶς oder τοῦ θεωρεῖν ἕνεκεν [55]. Ist somit ein reales Entstehen der Weltseele ausgeschlossen, dann ist auch die Welt für Speusipp unentstanden, und es verwundert nicht, wenn er auch den platonischen Timaios in diesem Sinne verstanden wissen wollte.

Speusipp scheint also seine eigene Lehre von der tatsächlichen Unentstandenheit des Kosmos am platonischen Timaios orientiert zu haben. Ein Gleiches gilt für Xenokrates, der sich bekanntlich als Bewahrer, Interpret [56] und Systematiker der Lehre Platons verstand. Die

[52] Möglicherweise war auch Herakleides Pontikos der Ansicht, man dürfe die Schöpfungsgeschichte des Timaios nicht real verstehen, vgl. unten S. 94 ff.

[53] The Platonism of Plutarch, Diss. Chicago 1916, 73 f. Jones' Annahme, die Weltseele sei nach Speusipp "in time" geschaffen worden, widerspricht der Definition der Zeit als τὸ ἐν κινήσει ποσόν, nach der die Zeit immer eine geordnete Bewegung vorauszusetzen scheint (fr. 53 L.). Die Aussage des Scholions akzeptieren Stenzel RE s. v. Speusippos, Bd. III A 2, 1929, 1665 f; Burkert 63; Moreschini 29.

[54] Nach Cherniss 509—512 und dems., The riddle of the Early Academy, Berkeley and Los Angeles 1945, 73 f ist allerdings die in fr. 40 L. wiedergegebene Definition nicht Speusipps eigene Lehrmeinung, sondern stammt aus einer Verteidigung der Darlegungen Platons im Timaios gegenüber Angriffen des Aristoteles. Denn sie sei mit den übrigen Lehren des Speusipp unvereinbar. Vgl. die besonnene Auseinandersetzung mit Cherniss bei Ph. Merlan, From Platonism to Neoplatonism, ²The Hague 1960, 40 ff, bes. 43 f. 47 f. Merlan läßt allerdings offen, ob das Fragment Speusipps Lehre wiedergebe oder Timaiosinterpretation sei. Mir erscheint es äußerst unwahrscheinlich, daß Speusipp eine Lehre verteidigt haben soll, die nicht der ‚Wahrheit' = seiner eigenen Überzeugung entsprach. Wo haben wir dazu eine Parallele? Vgl. W. Theiler in: Isonomia, Studien zur Gleichheitsvorstellung im griech. Denken, hgg. von J. Mau und G. Schmidt, Berlin 1964, 98, Anm. 1: „Wie Xenokrates wollte Speusipp kein eigenes System bieten, sondern das des Plato (und der Pythagoreer) aufzeichnen . . ."

[55] Vgl. Stenzel, a. O. 1659, der auf die Verwandtschaft mit der Lösung des Schöpfungsproblems bei Xenokrates hinweist.

[56] τῶν Πλατωνικῶν δογμάτων ἐξηγητήν nennt ihn [Galen] hist. philos. 3 = Dox. Gr. 599, 16 f. Xenokr. fr. 33: ὁ Ξενοκράτης ὑπεραπολογούμενος τοῦ Πλάτωνος . . .

xenokratischen Fragmente 54 und 68 zeigen deutlich, wie Interpretation und eigene Theorie eine Einheit eingehen und nicht zu trennen sind. Ihrer eigenen Lehre (ἑαυτοῖς) *und* dem platonischen Timaios, als dessen Interpretation sie ihre eigene Lehre verstanden, kamen Speusipp und Xenokrates also zu Hilfe (Arist. De caelo 279 b 32), wenn sie wie der platonische Timaios vom Werden des Kosmos sprachen, dieses Werden aber nicht real im „zeitlichen“ Sinne verstanden wissen wollten[57].

Unsere Annahme, daß die βοήθεια auch dem platonischen Timaios galt, läßt sich durch weitere Indizien stützen: Zunächst weist De caelo 280 a 7 deutlich auf Tim. 30 A 5. Sodann sagt Theophrast, Phys. Dox. 11 = Dox. Gr. 485, 19 ff — in deutlicher Abhängigkeit von unserer De caelo-Stelle — vielleicht sei die Entstehung der Welt bei Platon (d. h. im Timaios) nur σαφηνείας χάριν vorgeführt, ὡς καὶ τοῖς διαγράμμασι παρακολουθοῦμεν γινομένοις (Cherniss 423, Anm. 356; vgl. unten S. 23). Theophrast wußte also oder war wenigstens der Meinung, daß die βοήθεια der Gegner den Timaios betraf; der gleichen Ansicht ist Alexander von Aphrodisias in seinem Kommentar zur De caelo-Stelle bei Philop. Aet. m. VI 27 S. 217, 17 ff (= unten S. 217 ff). Aristoteles kann einfach davon sprechen, daß seine Gegner *„sich selbst“* (ἑαυτοῖς) zu Hilfe kamen, weil diese ihre Lehre von der Entstehung des Kosmos mit der Platons identifizierten.

Wie ist nun nach Ansicht von Speusipp und Xenokrates das Werden des Kosmos zu verstehen, wenn nicht realiter? Speusipp sowohl als auch Xenokrates, so berichtet das Scholion im Cod. Paris. 1853 (E) zu De caelo 279 b 32 (= fr. 54 Lang und Heinze), vertraten die Ansicht, Platon habe die Welt im Timaios nur „aus didaktischen Gründen zwecks deutlicherer Darstellung und Erkenntnis“ als entstanden vorgeführt, in Wirklichkeit sei sie unentstanden. D. h. die Vorführung des Kosmos in seinem Entstehen ist nur ein methodischer Kunstgriff, einen komplizierten Sachverhalt zu verdeutlichen — so wie man geometrische Figuren aus didaktischen Gründen zwecks deutlicher Erkenntnis derselben entstehen läßt (konstruiert), ohne ein wirkliches Entstehen derselben zu lehren (Arist. De caelo 279 b 32 ff).

Wie man in der Geo- und Stereometrie die komplexen Gebilde in einfachere zerlegt (etwa das Dreieck in drei Gerade und den Kubus

[57] Den Ausdruck βοήθεια mögen die Verteidiger sogar unter Berufung auf Platons Worte im Phaidros (275 E) selbst gebraucht haben, nach welchen der geschriebene Logos ἀεὶ δεῖται β ο η θ ο ῦ · αὐτὸς γὰρ οὔτ' ἀμύνασθαι οὔτε β ο η θ ῆ σ α ι δυνατὸς αὑτῷ. Vgl. ferner Parm. 128 C 6 ff; Theait. 164 E 2 ff.

in sechs Quadrate) und aus diesen das komplexe Gebilde wieder zusammensetzt[58], damit der Schüler, vom Einfacheren zum Komplizierten, vom Grundbestandteil (στοιχεῖον) zum Zusammengesetzten (σύνθετον) fortschreitend, das Ganze aus seinen Teilen versteht, so hat Platon das komplexe Gebilde des Kosmos in seine στοιχεῖα zerlegt, um aus diesen das Ganze zusammenzusetzen und durch dieses Zusammensetzen zu erklären. Im Grunde handelt es sich im Timaios wie in der Stereo- und Geometrie um nichts anderes als ein „hypothetisches" (ἐξ ὑποθέσεως) Entstehen im Sinne eines „Nehmen wir einmal an ..."[59] bzw. um eine theoretische (ἐπινοίᾳ)[60] Analyse des Ganzen in das der Natur nach Frühere und Einfachere und eine Synthese aus dem der Natur nach Einfacheren und Früheren. Erst diese Analyse und Synthese gestatten Einblick in die Ordnung und Organisation des Kosmos (ᾧ τρόπῳ συντέτακται καὶ διοικεῖται). Aus diesem Grund führt Platon Tim. 30 A zunächst den Grundbestandteil „Hyle" getrennt vom Kosmos vor, weil es erst den Grundbestandteil zu erkennen gilt, dann erst das aus ihm Zusammengesetzte. In Wirklichkeit hat die Hyle nie getrennt von der Welt existiert, sondern sie war *immer* mit dieser zusammen. So etwa muß der Gedankengang des Xenokrates gewesen sein, wie er sich in den Fragmenten Nr. 54 Heinze widerspiegelt.

Eine Berechtigung zu ihrer Interpretation mögen Speusipp und Xenokrates z. B. in der Äußerung Platons gesehen haben, er betrachte beide Arten von Ursachen, die noetische und die alogische, ganz bewußt getrennt. Dabei sei zu zeigen, daß die noetischen Ursachen Urheber des Guten und Schönen, die alogischen dagegen Urheber des Zufälligen und Ungeordneten seien (Tim. 46 E 3—6). Kaum eine zweite Stelle im Timaios berechtigt eher zur Interpretation der beiden Platonschüler als eben diese.

Sofern Xenokrates grundsätzlich eine zeitliche Trennung von Materie und Kosmos leugnet, trifft auch die Kritik des Aristoteles (De caelo 280 a 2 ff) ins Leere; denn sie geht davon aus, daß — nach dem Wortlaut des Timaios — Hyle und Kosmos *nicht immer zusammen* (ἅμα) seien, sondern die Hyle vom Kosmos τῷ χρόνῳ διώρισται.

[58] Xenokrates fr. 54 H (Simplikios); dieselben Beispiele finden sich bei Alexander Aphr. bei Philop. Aet. mundi VI 27 S. 218, 1 ff. 14 ff, Themistius in De caelo 61, 35 ff Land.

[59] D. h. das unentstandene Gebilde wird als entstanden vorausgesetzt (ὑποτίθεται).

[60] Zum Ausdruck vgl. schon Platon, Parm. 143 A 7: τῇ ἐπινοίᾳ μόνον; 158 C 2.

Das einzige, was diese Kritik im allerbesten Falle leistet, ist der Nachweis, daß der Vergleich mit den geometrischen Figuren hinkt. Die Substanz der Interpretation bleibt indes unberührt [61].

Was Xenokrates zu dieser Deutung der Weltschöpfung des Timaios bewog, waren m. E. weniger die Einwände des Aristoteles gegen eine zeitliche Schöpfung [62] als vielmehr die eigene Lehre von der Ewigkeit der Seele, wie der Kontext des fr. 54 H. bei Plut. De procr. an. 3. 1013 A f zeigt. Danach scheint Xenokrates, von der Ewigkeit der Seele ausgehend, auf die Unentstandenheit des Kosmos zu sprechen gekommen zu sein. Die für einen Platoniker feststehende Lehre von der Ewigkeit der (Welt-)Seele [63] erzwang geradezu das Dogma von der Ewigkeit der Welt.

Hier zeigt sich aber auch ein wesentlicher Zug an der Interpretationsweise des Xenokrates: Er sieht nicht engstirnig auf den Wortlaut der Stelle, sondern behält das Ganze im Blick: Die Welt muß ewig sein, weil die Weltseele ewig ist. Die Ewigkeit der Welt ist nicht Selbstzweck, sondern unumgängliche Notwendigkeit, soll mit ihr nicht das Dogma fallen, auf dem der ganze Platonismus ruht, das Dogma von der ungewordenen Seele [64].

---

[61] Ebendies hat schon Tauros gesehen; man vergleiche die knappe, aber treffende Antwort, die er bei Philop. Aet. mundi VI 21 S. 188, 13 ff dem Aristoteles gibt; unten S. 116. Vgl. ferner Porphyrios bei Prokl. Tim. I 395, 1 ff und in jüngster Zeit Cherniss 421 ff und P. F. Coenen, Die Zeittheorie des Aristoteles, Zetemata 35, München 1964, 28 f. Übrigens liegt in der Kritik des Aristoteles ein scheinbarer Widerspruch vor: 279 b 35 bezeugt er, daß die Gegner ein reales Entstehen der Welt ablehnen (οὐχ ὡς γενομένου ποτέ sc. τοῦ κόσμου), während er 280 a 7 (vgl. oben S. 9, Anm. 20) sagt: ἐξ ἀτάκτων γάρ ποτε τεταγμένα γενέσθαι φασίν. An der zweiten Stelle bezieht er sich offensichtlich auf Tim. 30 A, wo aber von einem ποτέ nichts steht. D. h. er spielt seine eigene Interpretation einer Stelle des Timaios gegen die Erklärungen seiner Gegner aus.

[62] Dies meint Zeller II 1 S. 1025 und ders. Ewigkeit 101.

[63] Vgl. Phaidros 245 C ff.

[64] Vgl. Attikos bei Euseb. P. E. XV 9, 2: σχεδὸν γὰρ τὸ συνέχον τὴν πᾶσαν αἵρεσιν τἀνδρὸς (sc. Platons) τοῦτ' ἐστιν. Auch Attikos bekämpft hier Aristoteles.

II

DIE SPÄTEREN VERTRETER EINER ZEITLICHEN WELTENTSTEHUNGSLEHRE IM TIMAIOS

Die scharfe Differenz in der Auffassung über die Weltentstehung im Timaios, die in der frühen Akademie zum Ausdruck kam, zieht sich durch die ganze Geschichte der Timaiosinterpretation hindurch. Die Anhänger der Interpretation des Aristoteles in der Folgezeit waren wohl ebenso zahlreich wie die der Gegenrichtung. Die Wirkung dieser Gruppe zeigt sich vor allem in den Reaktionen aus den Reihen der Anhänger der speusippischen und xenokratischen Interpretation, die ihre Auslegungen variierten, bereicherten und verfeinerten. Wenden wir uns zunächst den Vertretern der zeitlichen Schöpfung zu.

a) Von Theophrast bis Plutarch

Theophrast bei Philop. Aet. m. VI 8 S. 145, 20 ff und VI 21 S. 188, 9 ff Rabe = Dox. Gr. 485, 17 ff schließt sich zunächst der Meinung seines Lehrers Aristoteles an, daß nach Platon die Welt geworden sei, gibt aber zu erkennen, daß Platon vielleicht (ἴσως) doch nur um der Deutlichkeit willen (σαφηνείας χάριν) ein Entstehen der Welt schildert, „so wie man auch geometrische Figuren im Entstehen begreift". Theophrast meint allerdings, daß das Entstehen der geometrischen Figuren möglicherweise mit dem Entstehen der Welt nicht zu vergleichen sei (ἴσως οὐχ ὁμοίως ἔχει). Theophrast ist hier von Aristoteles De caelo 279 b 32 ff abhängig, allerdings ist er nicht bereit, der Ansicht seines Lehrers bedenkenlos zu folgen, da die Erklärungen von Speusipp und Xenokrates für ihn offenbar einiges Gewicht haben. Zugleich mildert er den Einwand des Lehrers gegen den Vergleich mit den mathematischen Figuren durch ein „vielleicht" ab. Er ist seiner Sache nicht sicher.

Anders als Theophrast ist *Eudemos* von der aristotelischen Interpretation völlig überzeugt. Denn seine Kritik am angeblichen Zeitbegriff Platons (fr. 82 b Wehrli) setzt einwandfrei die aristotelische Erklärung voraus, nach der die vorkosmische Bewegung (Tim. 30 A, 52 D ff) dem Kosmos vorausgeht.

Ähnlich scheint der Peripatetiker *Theodoros von Soloi* sich dem Aristoteles angeschlossen zu haben, wenn er (bei Plut. Def. orac. 32 427 A — E) davon spricht, in den fünf Welten, die Platon Tim. 55 C 7 ff als diskutabel erwähnt, sei je ein Elementarkörper Urelement, das den übrigen Elementen voraufgehe und aus dem diese entstünden. Der Text läßt kaum ein anderes als das zeitliche Verständnis zu [1].

Nach den nicht ganz deutlichen Worten des Laktanz (Div. Inst. II 10, 24 f) scheint *Epikur* Platon gegen Aristoteles ausgespielt zu haben, um zu beweisen, daß die Welt einen Anfang gehabt habe, dann aber gegen Platons Lehre eingeschritten zu sein, die Welt sei zwar nicht anfangslos, aber ohne Ende [2].

[1] Kritik an der Annahme eines Welterschaffers hat der dritte Schulleiter des Peripatos, Straton von Lampsakos, vorgetragen. Für Straton scheint der Gedanke unerträglich gewesen zu sein, daß ein seliges Wesen wie die Gottheit sich mit der Last der Erschaffung und Erhaltung der Welt beladen haben soll: Die Priester haben ihren Urlaub (vacatio) vom Gottesdienst, die welterschaffenden und welterhaltenden Götter aber haben nie Ruhe und Muße — so scheint er argumentiert zu haben (fr. 32 Wehrli). Es sei aber recht und billig, auch den Göttern vacatio zu gewähren. Daher will Straton der Gottheit lieber grundsätzlich immunitatem magni quidem muneris zugestehen und sie von der mühevollen Arbeit ganz befreien (et deum opere magno liberat). Zur Welterschaffung benötige man die Götter nicht, vielmehr sei alles nach dem Gesetz der Natur, d. h. naturalibus ponderibus et motibus entstanden (fr. 32—34 Wehrli). Straton nennt den Timaios nicht, aber er hat vielleicht auch ihn im Auge (vgl. Wehrli z. St.). Seine Argumentation ist die folgerichtige Übertragung der aristotelischen Einwände in De caelo (284 a 27 ff) von der Weltseele auf den Welterschaffer und Welterhalter: Wie in De caelo das Leben der Weltseele als ein mühevolles Wirken ohne erquickende Muße geschildert wird, so hier das mühevolle Schaffen und Erhalten des Weltordners ohne jede vacatio. Mit der Ablehnung einer solchen Vorstellung fällt auch die Annahme, die Welt sei (etwa wie im Timaios) von einem Gott erschaffen worden und werde von ihm erhalten.

[2] . . . quod si potest occidere in totum quia per partes occidit, apparet aliquando esse ortum, et fragilitas ut initium sic declarat et terminum. quae si vera sunt, non poterit defendere Aristoteles quominus habuerit et mundus ipse principium, quod si Aristoteli Plato et Epicurus extorquent, et Platoni et Aristoteli, qui semper fore mundum putaverunt, licet sint eloquentes, ingratis tamen idem Epicurus eripiet quia sequitur ut habeat et finem. „Das soll offenbar heißen: Epikur mit Berufung auf Platon", E. Norden, Jbb. f. kl. Philol. 19 (1893), 443, Anm. 1. Ganz sicher ist diese Interpretation Nordens jedoch nicht; denn es besteht die Möglichkeit, daß erst Laktanz Platon, Aristoteles und Epikur für seine Zwecke zusammengestellt hat.

Mit der Annahme, die Ordnung der Gestirnsbewegung gehe auf ein (göttliches) Wesen zurück, das sie einmal eingerichtet habe und durch sein Walten weiter erhalte, setzt sich Epikur Ad Herod. 76 f auseinander. Ein solches Wesen, so behauptet er, könne niemals vollkommen glücklich und unsterblich sein, da πραγματεῖαι καὶ φροντίδες καὶ ὀργαὶ καὶ χάριτες mit der Glückseligkeit unvereinbar und vielmehr Zeichen von Schwäche, Furcht und Bedürftigkeit seien. Diese auf der Götterlehre Epikurs basierende Kritik (vgl. Kyr. Dox. 1) ist nicht expressis

Das zeitlich nächste Zeugnis ist *die epikureische Quelle* von Cicero, N. D. I 18 ff (fr. 367 Usener): In polemischer Weise wird Platon mit Spott bedacht, weil er die Welt im Timaios durch den Demiurgen geschaffen werden läßt.

„Denn mit welchen Augen [3] hat Euer guter Platon jene Ausführung (fabrica) des so mächtigen Werkes erschauen können [4] — fragt Velleius seine Mitunterredner — durch die er die Welt von Gott errichtet und erbaut werden läßt? Welche Zurüstung, welches Eisengerät, welche Hebel, welche Gerüste, welche Gehilfen waren für ein so großes Werk vorhanden [5]? Wie war es andererseits möglich, daß Luft, Feuer, Wasser, Erde dem Baumeister willfährig und gehorsam waren? Woraus sind vollends jene fünf Figuren [6] entstanden, aus denen das übrige geformt wird und die zufällig geeignet sind, den Geist zu affizieren [7] und Sinneswahrnehmungen zu erzeugen“ [8] (I 19)?

Wie man sieht, nimmt der Epikureer den platonischen Mythos als bare Münze. Ausgehend von der Bezeichnung des Gottes als „Bildner, Handwerker“ und von den zahlreichen technischen Metaphern des Timaios, stellt er sich die Weltbühne des platonischen Dialoges wie eine Großbaustelle vor, um dann ironisch zu fragen, woher der große Baumeister denn die Hilfsmittel genommen habe. Für die Erzählung des Timaios hat er im folgenden nur das Prädikat optata magis quam

---

verbis gegen den Timaios gerichtet, doch ist dieser möglicherweise mitgemeint. Denn Epikur polemisiert auch sonst oft gegen den Timaios, ohne ihn zu nennen (vgl. z. B. H. J. Krämer, Platonismus und hellenistische Philosophie, Berlin/New York 1971, 171; N. W. de Witt, Epicurus and his philosophy, Minneapolis, University of Minnesota Press 1954, 167. 234). Die Argumente Epikurs gehen wohl letztlich auf den Peripatos zurück (vgl. S. 24, Anm. 1). Wir wissen, daß Epikur aristotelische Lehrschriften gekannt und ausgewertet hat (vgl. H. Steckel, RE s. v. Epikuros, Suppl. XI, 1968, 605 ff).

[3] Zur Streichung von animi als Randnotiz vgl. den Kommentar von Pease z. St.; anders urteilt O. Gigon, Gnomon 34, 1962, 664, der animi halten möchte.

[4] Pease z. St. verweist treffend auf Lukrez V 181 ff, wo danach gefragt wird, woher *die Götter* ein Vorbild zur Schaffung des Kosmos hätten nehmen sollen; nicht nur für Platon selbst war es unmöglich, die Kunstfertigkeit, mit der die Welt geschaffen wurde, zu erschauen; auch die Götter hätten das Werk der Schöpfung nicht ausdenken können, da sie kein Vorbild hatten. Vgl. Plotin V 8 [31] 7, 9 f (unten S. 130 f).

[5] Vgl. Augustinus, Conf. XI 5, 7: Quomodo autem fecisti caelum et terram et quae machina tam grandis operationis tuae? ...

[6] Die fünf ‚platonischen Körper‘: Tim. 54 D ff.

[7] afficiendum (Schoemann) ist notwendig (efficiendum Hss); denn nach Platon erzeugen die Elementarkörper Sinneswahrnehmungen (vgl. Anm. 8), nicht aber den Nus.

[8] Erzeugung von Sinneswahrnehmungen durch die ‚platonischen Körper‘: Tim. 56 A 6 ff. 61 C ff.

inventa übrig (I 19). Hochmütig bezeichnet er die Lehren des Dialoges als futtiles commenticiaeque sententiae (I 18). Indes richtet sich seine Polemik nicht gegen das Entstandensein der Welt als solches — davon waren die Epikureer ja selbst überzeugt — sondern gegen die fabricatio durch den Demiurgen (bzw. die stoische Pronoia) sowie die Lehre, die entstandene Welt sei gleichwohl unvergänglich: Sed illa palmaris, quod, qui non modo natum mundum introduxerit sed etiam *manu paene factum*[9], is *eum dixerit fore sempiternum*. Zur Widerlegung des letzten Punktes beruft sich der Epikureer auf das (aristotelische) Argument, daß nichts Entstandenes unvergänglich sei, allerdings mit der entgegengesetzten Schlußfolgerung wie bei Aristoteles, daß die Welt entstanden und vergänglich sei[10].

An diese Darlegungen schließt die weitläufige Ausführung eines Argumentes an, das wir zuerst in Aristoteles' „De philosophia" vorfanden[11], die Frage, „weshalb die Baumeister[12] der Welt plötzlich auf den Plan getreten seien, unzählige Jahrhunderte (innumerabilia saecula) hingegen geschlafen hätten" (I 21). Denn, so fährt der Epikureer fort, die saecula habe es auch gegeben, als es noch keine Welt gab, und zwar nicht als Zeitabschnitte, deren Existenz erst mit dem Entstehen der Welt möglich wurde, sondern als quaedam ab infinito tempore aeternitas, quam nulla circumscriptio temporum metiebatur (I 21).

Hier spiegelt sich der Einwand der Timaiosinterpreten im Gefolge von Speusipp und Xenokrates wider, daß die Zeit *mit* der Welt entstanden sei (vgl. Tim. 37 D 5—7. 38 B 6) und man von einer Zeit vor dem Kosmos nicht sprechen könne; folglich sei auch der Kosmos nicht in der Zeit entstanden. Der Epikureer gibt dieses Gegenargument zu und spricht deswegen nicht von einer bestimmbaren Zeit vor dem Schöpfungsbeginn, sondern von einer vorzeitlichen Ewigkeit[13].

Die folgenden Zeilen richten sich ausdrücklich gegen die Stoa, doch seien sie hier angefügt, weil die Vorwürfe weitgehend auch den

---

[9] Vgl. Aristoteles, De philos. fr. 18 Ross, wo Aristoteles sich dagegen wendet, daß man die Welt wie ein χειρόχμητον behandle. Vgl. ferner Calcidius 26 S. 77, 11—13 (unten S. 178).

[10] Vgl. Aetios II 4, 10.

[11] Vgl. oben S. 11 ff.

[12] Der Demiurg Platons und die stoische Pronoia.

[13] Gott schuf die Welt nicht in der Zeit, denn die Zeit existierte vor der Welt noch nicht, sondern in der Ewigkeit, antworten die Christen später auf Vorwürfe der Platoniker gegen eine reale Schöpfung; vgl. Zacharias von Mytilene, Ammonios S. 107 Boiss.

Timaios betreffen: „Ich frage mich also, Balbus, warum Eure Pronoia in dieser unermeßlichen Spanne müßig war. Wollte sie sich vor der Plackerei (labor) drücken? Aber diese tangiert den Gott doch nicht noch gab es sie überhaupt, da alle Elemente, Himmel [14], Feuer, Erde, Meer, dem göttlichen Willen gehorchten. Was war der Grund dafür, daß der Gott die Welt wie ein Ädil [15] mit Sternzeichen und Leuchten auszuschmücken wünschte [16]? Wenn der Gott dies tat, um selbst komfortabler zu wohnen [17], dann hatte er füglich in der grenzenlosen Zeit vorher in Dunkelheit [18] wie in einer elenden Hütte gehaust. Was das Nachher betrifft, sollen wir annehmen, daß er sich an der Buntheit und dem Wechsel erfreute, die, wie wir sehen, Himmel und Erde zieren? Wie könnte sich ein Gott an dergleichen freuen? Täte er es, so hätte er diese Freude gewiß vorher nicht lange entbehren können“ [19] (I 22).

Das Argument ist, soweit es eine Weltimmanenz Gottes voraussetzt [20], gegen die Stoa gerichtet. Doch ist der vorher genannte Timaios mitbetroffen. Hier taucht zum erstenmal im weiteren Zusammenhang mit dem Timaios die Angabe auf, der Gott habe die Welt zu seiner Freude geschaffen, ein Argument, das in der Timaiosexegese an Hand von Tim. 37 C 7 entwickelt worden sein könnte [21] (vgl. Tim. 28 E 1 — 30 A 7).

Die Frage nach der Urheberschaft unseres Abschnittes ist bis heute nicht einheitlich beantwortet [22]. Doch ist es in jüngster Zeit gelungen, für die Kap. 21 f Aristoteles' Schrift „Über die Philosophie“ als letzte Quelle ausfindig zu machen (Effe 27 ff). Ob Ciceros Gewährsmann „De philosophia“ selbst herangezogen hat oder ob ihm die Argumente aus der aristotelischen Schrift durch die Schule überkommen

---

14 = Luft, vgl. Pease z. St.

15 Die Aediles sorgten in Rom für die Festbeleuchtung bei besonderen Anlässen, vgl. Pease z. St.

16 Vgl. Tim. 40 A 5—7; Staat 529 C 7.

17 Vgl. Philon, Plant. 33: τίνος γὰρ ἕνεκα εἴποι τις ἂν (τὸν θεὸν φυτεῦσαι τὸ παράδεισον); ἵνα ἐνδιατήσεις εὐαγώγους ἔχῃ;

18 Vgl. Lukrez V 174 ff; Augustin, De Gen. contra Manich. 1, 6: in tenebris ergo erat deus antequam faceret lucem? Tatian fragm. S. 50, 5 f. Schwartz: vor der Erschaffung der Welt war der Gott ἐν σκότῳ.

19 Vgl. Lukrez V 168—175; Philon, De Abrahamo 163: καὶ τί διανοηθεὶς ἐποίει καὶ τί νῦν πράττει (ὁ δημιουργός); weitere Stellen bringt Pease zu Nat. deor. I 21 S. 187 f.

20 ut deus ipse melius habitaret.

21 Vgl. Plut. Lycurg. 29, 1 und bes. Augustinus C. D. XI 21.

22 Vgl. die Besprechung im Kommentar von A. S. Pease S. 38 f.

sind, ist nicht sicher auszumachen. Effe 28 und O. Gigon[23] sind geneigt anzunehmen, daß schon Epikur den aristotelischen Dialog gekannt und ausgewertet hat. Daß Epikur tatsächlich Schriften des Aristoteles benutzt hat, dürfte heute feststehen (s. o. S. 24, Anm. 2). Andererseits ist die Möglichkeit nicht zu bestreiten, daß der berühmte Dialog von dem Jungepikureer selbst eingesehen worden ist. Ähnlich steht es mit der Kenntnis des Timaios: Hat Ciceros Gewährsmann ihn selbst gelesen oder referiert er nur die Kritik Epikurs ohne persönliche Kenntnis des platonischen Dialoges? Wenn er ihn selbst herangezogen hat, so hat er ihn offensichtlich mit den Augen des Aristoteles bzw. Epikurs gelesen. In jedem Fall verstand er ihn im Wortsinne — so wie der Verfasser von „De philosophia".

Die Charakterisierung des impertinenten Epikureers geht gewiß auf Cicero zurück, doch ist der Ton, in dem die Kritik vorgetragen wird, kaum überzeichnet; denn er entspricht weitgehend dem, was wir sonst von epikureischer Kritik an Andersdenkenden wissen[24].

Mit unserem Passus nahe verwandt ist, wie man seit langem weiß, Lukrez V 156 ff. Da wir es hier jedoch nur mit der Timaiosinterpretation zu tun haben, jeglicher Bezug auf den platonischen Timaios bei Lukrez dagegen fehlt, sei auf die höchst interessante Parallele lediglich verwiesen.

Der erste Teil der Argumentation des Velleius, in der der Demiurg als Handwerker auf einem Bauplatz erscheint, ist verwandt mit der unten zu besprechenden epikureischen Polemik bei Aetios. Beide Stellen stehen sich zudem dadurch nahe, daß Aristoteles' Schrift „De philosophia" benützt ist.

Wie die Schule Epikurs muß auch die Stoa den Timaios im Sinne einer zeitlichen Schöpfung verstanden haben. Dies ist vor allem im Hinblick auf ihre eigene Lehre von der Entstehung des Kosmos wahrscheinlich. Leider ist uns kein Zeugnis darüber erhalten. Ebenso schweigt die Überlieferung im Falle des späteren Peripatos, wo wir vor allem gerne wüßten, wie „der Physiker" Straton den Timaios verstanden hat (vgl. aber oben S. 24, Anm. 1).

Unsere Zeugnisse setzen erst wieder ein mit *Cicero,* der Tusc. I 70 die Ansicht äußert, die sichtbare Welt sei nach Platon real geworden (haec nata sunt) im Gegensatz zu Aristoteles, der ihren ewigen Be-

[23] Gnomon 34, 1962, 664.
[24] Vgl. z. B. Cic. N. D. I 93 mit den Parallelen im Kommentar von Pease; ferner unten S. 30 ff.

stand vertrete[25]. Schon I 63 in derselben Schrift ist ille qui in Timaeo *mundum aedificavit* Platonis deus im Wortsinne zu nehmen, wie der Vergleich mit dem Bau der Sphaira durch Archimedes zeigt. D. h. der Demiurg Platons hat die Welt wirklich einmal konstruiert, so wie Archimedes einmal sein Planetarium gebaut hat[26].

Dieser Ansicht entsprechend übersetzt Cicero die vielumstrittene Timaiospassage 28 B 6 — C 2 wie folgt: De quo (sc. mundo) id primum consideremus quod principio est in omni quaestione considerandum, semperne fuerit, nullo generatus ortu, an ortus sit [an] *ab aliquo temporis principatu.* ortus est (sc. ab aliquo temporis principatu), quando quidem cernitur et tangitur et est undique corporatus, omnia autem talia sensum movent sensusque moventia quae sunt eadem in opinatione considunt, quae ortum habere gignique diximus.

In der Doppelfrage Tim. 28 B 6 f (πότερον ἦν ἀεί, γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν, ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος;) sieht Cicero nur die Alternative einer zeitlichen Entstehung oder einer zeitlich unbegrenzten Dauer. Daher übersetzt er ἀρχή mit aliqui temporis principatus und versteht das γέγονεν (28 B 7) im Sinne eines Entstehens in der Zeit. Denn zu ortus est ist dem Sinne nach das vorhergehende ab aliquo temporis principatu zu ergänzen.

Tim. 29 D 7 f (λέγωμεν δὴ δι' ἥντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ συνιστὰς συνέστησεν) übersetzt Cicero § 9 wie folgt: Quaeramus igitur causam quae impulerit eum qui haec machinatus sit, ut originem rerum et molitionem *novam* quaereret. Die nova molitio ist ein deutliches Indiz für eine reale Entstehung der Welt. Der Ausdruck erinnert an das novum consilium des Fr. 20 Ross der Schrift „Über die Philosophie" des Aristoteles (= Cic. Lucullus 119).

Weniger deutlich ist Lucullus 118: Plato ex materia in se omnia recipiente mundum factum esse censet a deo sempiternum. Festugière II 104, Anm. 3 weist mit Recht darauf hin, daß Platons Lehre hier im Gegensatz steht zu der 119 angeführten Lehre des Aristoteles, die Welt sei ewig[27]. Wenn Diels, Dox. Gr. 119 ff zuzustimmen ist, daß der ganze Abschnitt letztlich auf Theophrasts Phys. Dox. zurückgeht, Theophrast aber — wenn auch mit einer Einschränkung (vgl. oben

[25] E. Bignone, L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro, Firenze 1936, I 242: Cicero „ci riproduce esattamente la fonte del De philos. di Aristotele"; vgl. Untersteiner 225. In der Tat scheinen die übereinstimmenden Äußerungen Ciceros zur zeitlichen Schöpfung im platonischen Timaios wenigstens z. T. auf den aristotelischen Dialog zurückzugehen.

[26] Vgl. Dörrie, Erneuerung 22.

[27] Vgl. Dörrie, Erneuerung 22.

S. 23) — der Ansicht war, die Welt sei im Timaios zeitlich geworden, erhielte Festugières Interpretation eine Stütze, und der Satz wäre derart zu erklären, daß die Welt nach Platon zwar geschaffen (geworden) sei, aber ewig fortexistiere, daß er also die Meinung des Aristoteles wiederhole[28].

In auffallendem Widerspruch zur Grundauffassung Ciceros und besonders zu seiner Übersetzung von Tim. 28 B 6 — C 2 steht ein anderer Satz seiner Timaiosübersetzung (§ 7 = Tim. 29 B 1 f): ex quo efficitur ut sit necesse hunc quem cernimus mundum *simulacrum aeternum* esse alicuius aeterni. Aeternum und aeterni sind Zusätze, die im Timaiostext keine Entsprechung haben. Gehören diese Worte Cicero — möglich wäre es auch, daß aeternum spätere Interpolation ist; von aeterni wird man das weniger gerne annehmen, da alicuius dann in der Luft hinge — dann war Cicero sich nicht im klaren darüber, daß sie seiner Auffassung von einer zeitlich gewordenen Welt im Timaios widersprechen. Oder sollte er der Ansicht gewesen sein, das aeternum sei nur vom Schöpfungsakt an in Richtung auf die Zukunft zu verstehen? Das ist deswegen unmöglich, weil aeternum (simulacrum) die gleiche Bedeutung haben muß wie aeterni (sc. exemplaris), d. h. der Kosmos ist nach diesen Worten im gleichen Sinne ewig wie das Paradigma. Wir greifen hier zum erstenmal das Beweisverfahren der „orthodoxen" Platoniker, aus der Ewigkeit des Vorbildes auf die Ewigkeit des Abbildes zu schließen, da das Vorbild nur solange Vorbild sein kann, wie das Abbild vorhanden ist[29].

Fragt man, wo dieses Argument seinen Ursprung hat, so wird man über die „tote Zeit" des Hellenismus hinweg auf die Alte Akademie verwiesen, da von den Platonikern vor dem späteren Eudoros sich niemand mit unserem Problem ernsthaft auseinandergesetzt zu haben scheint. Unbekannte Größen in unserer Rechnung bleiben allerdings Panaitios und Poseidonios.

Auf eine *epikureische Quelle* geht die Polemik gegen Platon und Anaxagoras *bei Aetios I, 7, 7* zurück[30], deren Kern (§ 8—9) schon oben (S. 12 f) herangezogen worden ist. Platons und Anaxagoras' Fehler lag darin, sagt der Epikureer, daß sie den Gott sich um die menschlichen Angelegenheiten kümmern und ihn die Welt um der

[28] Auch Dörrie, Erneuerung 22 versteht die Stelle im Sinne einer zeitlichen Entstehung der Welt im Timaios.

[29] Vgl. unten S. 132 f und Prokl. Parm. 824, 28 ff. 911, 1 ff. 1229, 15 ff.

[30] Diels, Dox. Gr. 58. Zuletzt Effe 24. Aetios I 7, 10 betrifft nicht mehr die Schaffung der Welt, sondern ihre Verwaltung durch den Gott.

Menschen willen schaffen ließen. Dem hält er das epikureische Dogma entgegen, daß ein glückseliges und unvergängliches Lebewesen (nämlich Gott), das mit Gütern gänzlich erfüllt sei, Böses nicht aufnehmen könne und sich gänzlich mit der Erhaltung seines eigenen Wohlergehens (εὐδαιμονία) und seiner eigenen Unvergänglichkeit befasse, sich um menschliche Angelegenheiten nicht kümmere. Denn unselig wäre der Gott, wenn er nach Art eines Arbeiters oder Baumeisters Lasten schleppen oder grübeln müßte, um den Kosmos zu schaffen [31].

Die Ansicht, daß der Gott die Welt nach Platon um der Menschen willen geschaffen haben soll, findet in den platonischen Dialogen keine Stütze, ja widerspricht Nomoi 903 C: der Mensch ist um des Alls willen da (vgl. Tim. 90 D: der Mensch ist zur Betrachtung des Kosmos geschaffen). Die Stoa hingegen lehrte, daß das All um der Götter und Menschen willen geschaffen sei, „und das Schwergewicht liegt in einem ebenso großartigen wie ungeheuerlichen Anthropozentrismus nun gar zu gern beim Menschen, für den restlos alles geschaffen ist ...“ [32].

Mokierte sich der Epikureer bei Cicero darüber, daß die Welt manu paene factum (N. D. I 20) sei, und fragte er ironisch, woher der Gott seine Hilfsmittel nehme (I 19), so wird unser Platongegner noch deutlicher. Er spricht vom Lastenschleppen zum Bau der Welt [33] und von der grübelnden Sorge des Gottes, wie sie zu erstellen sei [34]. Der „grübelnde Gott“ (μεριμνῶν) ist natürlich eine böswillige Wiedergabe des ϑεὸς λογιζόμενος bzw. προνοούμενος bei Platon (z. B. Tim. 30 B 1 — C 1). Man liebte kräftige Farben in der Polemik unter den Epicuri de grege porci, nicht nur gegen Platon, und scheute vor bewußter Verzerrung und Diffamierung der Gegner nicht zurück. Diese Diffamierung hat Methode, wie sie sich nahezu immer dort zeigt, wo eine Lehre in maßloser Selbstüberschätzung als das einzig gültige Dogma gelten will: Man konfrontiert die Lehre des Gegners mit der eigenen,

[31] Und zu erhalten; dieses liegt auch in κατασκευή: vgl. Cic. N. D. I 52. Gegen Lehren dieser Art wendet sich Plotin IV 4 [28] 12, 40 ff.

[32] F. Lämmli, Vom Chaos zum Kosmos, Basel 1962, Bd. II 29, Anm. 96. — Die gleiche Polemik ohne Nennung Platons finden wir bei Lukrez V 156 ff. Vgl. Cic. N. D. I 23.

[33] Vgl. Augustinus, C. D. XI 8: nequaquam est accipiendum pueriliter, tamquam Deus laboraverit operando.

[34] Daß das Argument möglicherweise aus dem Peripatos stammt, zeigt Straton v. Lampsakos fr. 32 Wehrli (oben S. 24, Anm. 1). Epikur verwandte es in seinem Brief an Herodot 76 f, ohne Platon zu nennen, aber er hat wohl auch ihn im Auge (vgl. oben S. 24, Anm. 2).

stellt ihre Unvereinbarkeit fest, verzerrt die gegnerische Ansicht ins Lächerliche und glaubt, den Gegner widerlegt zu haben: So konfrontieren die Epikureer bei Cicero und Aetios den eigenen Gottesbegriff [35] mit dem Platons, weisen auf beider Unvereinbarkeit hin, stellen den Gott Platons als eine lächerliche Bühnenfigur heraus und glauben, Platons Lehre vom weltschaffenden Gott widerlegt zu haben. In Wirklichkeit hat sich nur gezeigt, wie wenig sie sich ernsthaft mit Platon auseinandergesetzt haben.

Bei *Philon von Alexandrien* spüren wir, daß die Diskussion um das Verständnis der Weltenstehung des Timaios zu seiner Zeit von hoher Aktualität war und mit anscheinend neuen Argumenten ausgefochten wurde.

Für Philon, der als Jude an den Genesisbericht glaubte, war der platonische Timaios — wie später für die christlichen Autoren — eine willkommene Parallele zum Schöpfungsbericht der Bibel [36]. Dabei verstand er weder den Schöpfungsakt des Timaios noch den der Bibel als zeitlich in dem Sinne, daß die Schöpfung in der Zeit erfolgte (denn die Zeit entstand erst mit oder nach dem Kosmos: Op. m. 26; Leg. all. I 2. II 3; De prov. I S. 10 Aucher; Sacr. 65; jeweils mit Anspielung auf Tim. 37 D 5 ff. 38 B 6), aber er will ihn als real im Sinne eines tatsächlichen Geschehens und nicht im Sinne einer bloß metaphysischen Abhängigkeit der Welt von Gott verstanden wissen [37]. Der Kosmos ist von Gott tatsächlich geschaffen worden und nicht ἀγένητος (vgl. Plant. 50) [38]. Es war Philon bekannt, daß ein Teil der Interpreten eine Entstehung der Welt im wörtlichen Verständnis für den Timaios leugnete (Aet. m. 13—14. Heres 246; s. u. S. 86 ff). Dennoch meint er, die Schöpfung im Timaios im wörtlichen Sinne verstehen zu müssen. Erst bei einer solchen Auffassung gewännen die Bezeichnungen des Gottes als Götterbildner (θεοπλάστης — der Begriff fehlt im Timaios, zur Sache vgl. 41 A 7 ff), als πατὴρ καὶ ποιητὴς καὶ δημιουργός

[35] Vgl. z. B. Kyr. Dox. 1; Ad Herod. 76 f.

[36] Vgl. dazu H. F. Weiss, Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinensischen Judentums, Berlin 1966, 18 ff.

[37] Ähnlich später in Abhängigkeit von Philon Clemens Alex., Strom. VI 145, 4. VI 142, 2—4; Salvatore R. C. Lilla, Clement of Alexandria, Oxford 1971, 199.

[38] Es scheint, daß schon Philon die spätere Lösung kennt, Gott schaffe die Welt nicht in der Zeit, sondern *in der Ewigkeit* (vgl. Heres 165; Mut. 267); wenn er sie auch nicht offen ausspricht, so ist sie doch mit Händen zu greifen. Er kennt ja das Argument der Gegner, das aus der unmöglichen Vorstellung einer Schöpfung des Kosmos in der Zeit die Ewigkeit der Welt zu erweisen suchte: Aet. m. 52.

(Tim. 28 C 3. 41 A 7) und des Kosmos als ἔργον (Tim. 30 B 3) und ἔγγονον (Vergleich des Kosmos mit einem ἔκγονον 50 D 4; vgl. 31 B 3. 92 C 9: μονογενής) sowie als sichtbares Abbild eines ἀρχέτυπον ⟨καὶ⟩ νοητὸν παράδειγμα[39] bzw. als „im Hinblick auf die Wahrnehmung vollkommenste Ausprägung (ἐκμαγεῖον, 50 C 2 von der Chora[40]) des im Hinblick auf den Nus vollkommensten Gebildes“[41] (vgl. Tim. 29 A) ihren Sinn. Vor allem aber bezeuge Aristoteles, daß der Timaios in diesem Sinne zu verstehen sei, den seine αἰδώς gegenüber der Philosophie von der Unwahrheit abhalte. Zudem verdiene niemand größeres Vertrauen in der Bezeugung einer Lehre als der Schüler des Meisters, und dies gelte vor allem für Aristoteles, „der die παιδεία nicht in wankelmütiger Leichtfertigkeit als Nebensache ansah, sondern danach trachtete, die Erfindungen der Alten zu übertreffen, und dabei, neue Wege beschreitend, einige der dringendsten Erkenntnisse für alle Zweige der Philosophie entdeckte“ (Aet. m. 15 f).

Philons Quelle für die vorgelegte Interpretation stammt deutlich aus peripatetischer Umgebung; dafür spricht zunächst das gezeichnete Aristotelesbild. Aristoteles wird als der große Schüler seines Lehrers Platon hingestellt, dem jede Unwahrheit fernliegt und die Achtung vor der philosophischen Wahrheit über alles geht. Er ist der große Entdecker neuer Bereiche der Philosophie, der bedeutende Verbesserer seiner Vorgänger. Dieses Aristotelesbild ist beim platonisierenden Philon ganz ohne Parallele. Nicht einmal Platon erhält bei ihm ein solch ausführliches Lob. Wir werden also kaum fehlgehen in der Annahme, daß Philon an unserer Stelle einem bewundernden Anhänger des Aristoteles folgt.

Auf eine peripatetische Vorlage führt auch die Bemerkung § 17, einige seien der Ansicht, daß Hesiod Urheber der Lehre Platons sei, die Welt sei entstanden, werde aber nie vergehen. Dies scheint eine Interpretation von De caelo 298 b 24 ff zu sein. Jedenfalls bemerkt Alexander in seinem Kommentar zu De caelo 279 b 4—17, Orpheus *und Hesiod* und die meisten der θεόλογοι hätten gelehrt, die Welt sei

---

[39] παραδείγματος μίμημα: Tim. 48 E 6 f. ἀρχέτυπον statt παράδειγμα findet sich häufig bei Philon, dann auch bei dem Alexandriner Arius Didymus, Dox. Gr. 447, 20 Diels.

[40] ἐκμαγεῖον als Siegelabdruck vergleichbar den Abbildern der Idee: Arius Didymus, Dox. Gr. 447, 10 Diels und Albin, Did. XII S. 167, 3.

[41] τελειοτάτου πρὸς νοῦν (Bernays, νοῦ Hss) τελειότατον ἐκμαγεῖον. Ich fasse τελειοτάτου als selbständiges Neutrum. Leisegang, Index zieht es zum vorhergehenden παραδείγματος; Colson versteht τελειοτάτου sc. ἐκμαγείου.

entstanden, aber ewig, καὶ μετὰ τούτους Πλάτων (bei Philop. Aet. m. VI 27 S. 212, 20 ff). Alexander scheint einer alten Schultradition zu folgen, die schon bei Philon vorliegt[42].

Aristotelisch ist ferner die Weise der Interpretation des Timaios: Sie beruft sich auf einzelne Stellen und behält nicht das Ganze im Auge; sie hält sich an den Wortlaut und läßt die Implikationen der jeweiligen Auslegung außer acht. Wenn Aristoteles als der Schüler Platons beschworen wird, so ist das auf dem Hintergrund der §§ 13—14 genannten Platoniker zu verstehen (dazu unten S. 86 ff), die sich für ihre Interpretation selbstverständlich auf die Platonschüler Speusipp und Xenokrates berufen haben werden, auch wenn Philon nichts davon sagt. Schon vor Philon also war man bemüht, die eigene Interpretation des Timaios durch Berufung auf die Alten abzusichern, ein Zug, den wir an Hand unserer spärlichen Quellen bis auf Eudor zurückverfolgen können (zu Eudor vgl. unten S. 85). Eigentlicher Urheber dieser Bewegung „zurück zu den Alten" war der vermutliche Lehrer des Eudor, Antiochos von Askalon. Als Reaktion auf die Timaiosinterpretation der Schule des Antiochos werden wir also die bei Philon Aet. m. 15—16 vorliegende Interpretation zu verstehen haben.

Fragt man nach der Schrift des Aristoteles, auf die sich die Vorlage Philons bezieht, so wird man gleich wieder an „De philosophia" erinnert. Effe 22 hat den Bezug von Aet. m. 16 auf die genannte Schrift wahrscheinlich gemacht; allerdings scheint er zu glauben, Philon habe die Schrift hier selbst herangezogen. Ich halte es für wahrscheinlicher, daß zwischen Philon und Aristoteles ein Zwischenglied anzusetzen ist, ein Autor, der auch für das überschwengliche Lob des Aristoteles verantwortlich ist. Die direkte Benutzung von „De Philosophia" ist allerdings nicht auszuschließen.

Zu wiederholten Malen sind wir nun schon im Zusammenhang mit unserem Thema auf den aristotelischen Dialog gestoßen. Es scheint, als habe gerade die Schrift „Über die Philosophie" das Verständnis der Weltentstehung im Timaios im Hellenismus und in der frühen Kaiserzeit entscheidend beeinflußt. Der berühmte aristotelische Dialog, so will mir scheinen, ist es gewesen, der der wörtlichen Auslegung

[42] Schon das theologische Fragment des Eudemos (fr. 150 W.) beginnt mit Orpheus und Homer; es nennt weiter Akusilaos, Pherekydes, Magier, Sidonier, Ägypter.

des Timaios bis in die frühe Kaiserzeit hinein ein klares Übergewicht verschafft hat.

Sehr kurz ist Philons Argumentation für ein reales Entstandensein der Welt in Op. m. 12: Moses habe das Prädikat „ungeworden" als völlig ungeeignet empfunden für die sichtbare Welt, denn alles Wahrnehmbare sei in Werden und Wandlung begriffen und bleibe niemals sich selbst identisch. Den unsichtbaren und intelligiblen Dingen habe Moses jedoch Ewigkeit (ἀιδιότης) zugelegt, weil dieses Prädikat dem Intelligiblen ἀδελφὸν καὶ συγγενές sei, das Wahrnehmbare hingegen habe er γένεσις genannt. Mit anderen Worten: ἀγένητα sind nur die νοητά, die auch ἀίδια genannt werden, γενητά dagegen alle αἰσθητά.

Was dem Moses hier in den Mund gelegt wird, ist dem Timaios entnommen[43], genauer Tim. 27 D 6 — 28 A 4, wo das Intelligible mit dem ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν bzw. ὂν ἀεί (= Philons ἀίδιον) und das Wahrnehmbare mit dem γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν (= Philons ἐν γενέσει καὶ μεταβολαῖς, οὐδέποτε κατὰ ταὐτὰ ὄν) identifiziert ist. Philon zählt zu den γιγνόμενα, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄντα auch den wahrnehmbaren Kosmos (nach Tim. 28 B 7 ff) und kann ihm demnach auch das Prädikat ἀγένητος absprechen. Der Kosmos ist also γενητός, und Philon faßt diesen Begriff, da er den Schöpfungsbericht der Genesis stützen will, im Sinne eines einmaligen realen Schöpfungsaktes. Was Philon hier für den Genesisbericht nachweist, gilt analog natürlich auch für den Timaios, zumal er mit Argumenten aus diesem Dialog arbeitet. Auch Platons Weltschöpfung ist also für Philon im Wortsinne zu verstehen[44].

In De Providentia I S. 10—11 Aucher führt Philon in eigenem Namen weitere Gründe dafür an, daß die Weltschöpfung des Timaios wörtlich zu nehmen sei, auch hier, nachdem er vorher (S. 4—5 Aucher) die Vertreter der entgegengesetzten Auslegung genannt hat. Wir finden hier das gleiche Verfahren wie in Aet. mundi: Philon beruft sich auf den Wortlaut einzelner Stellen, die seiner Ansicht nach eine reale Deutung nahelegen:

a) 38 B 6—7: die Zeit ist mit der Welt entstanden und wird mit ihr vergehen, wenn es ein Vergehen gibt. Der Ton liegt hier auf „ent-

[43] Theiler, Tim. 26 f.

[44] Wenn nicht alles täuscht, folgt Philon hier einer Interpretation von Tim. 27 D 6 ff, die auf Aristoteles zurückgeht (s. o. S. 8); denn während man die Stelle sonst als ein Argument für das Ungewordensein der Welt ansah, zitieren Aristoteles und Philon sie als Hinweis auf ihr Gewordensein.

standen“ und „vergehen“, nicht auf „mit der Zeit“. Philon leugnet nicht, daß es eine Schöpfung in der Zeit nicht geben kann (s. o. S. 32); was er aus der Stelle ableiten will, ist lediglich, daß Platon von einem Entstehen und Vergehen der Welt spricht und seine Worte als reales Geschehen (außerhalb der Zeit!) verstanden werden müssen. Für das wörtliche Verständnis hatte Aristoteles die Stelle als erster herangezogen (vgl. S. 9).

b) 28 B 4 — C 2: Die Welt ist geworden (factus fuit ~ γέγονεν), da sie sichtbar und fühlbar ist — eine der klassischen Stellen für die reale Interpretation seit Aristoteles (s. S. 8).

Das bei Aucher Folgende ist nicht leicht verständlich. „Atque sensibilis ... dixerunt“ ist kein Timaioszitat, wie Aucher möchte. Subjekt zu dixerunt sind die Platoniker. Auchers Zusatz „(Et deinde:)“ ist also sinnlos. Dann lautet der Text[45]: „Die Schöpfung der sinnenhaften Welt sei, so sagten sie, ein Beweismittel für die Existenz einer geistigen Welt (argumentum ad mundum intellectualem)[46]. Daher sagt er (Platon): ‚Da dies die Sachlage ist, ist es in jeder Hinsicht notwendig, daß diese Welt das Abbild von etwas sei‘ (Tim. 29 B 1), wobei er diese Welt zugleich einen Hinweis auf den Schöpfer nennt[47] und nachweist, daß diese sinnenhafte Welt geworden ist, und zwar in der Weise, daß der Gott immer Schöpfer der geistigen Dinge gewesen sei; er sei auch derjenige, der den Sinnendingen den Beginn (principium) ihres Seins gegeben habe. Die Welt ist nach Platon eine Harmonie[48] von Himmel und Erde und von denjenigen Wesen, die auf ihr leben. Sie besteht aus Feuer, Erde, Wasser und Luft[49], ferner aus Göttern, Dämonen, Menschen, Tieren, Pflanzen und Materie[50]. Platon weiß, daß diese Dinge von Gott geschaffen worden sind und daß die Materie, an sich jeglichen Schmuckes bar, in der Welt mit eben

[45] Mein Kollege, Dr. Christian Hannick, hat dankenswerterweise die Übersetzung Auchers mit dem armenischen Original verglichen und keine tiefgreifenden Divergenzen feststellen können.

[46] Denn die Welt ist geschaffen (Tim. 28 B 7 — C 2) und benötigt damit ein Vorbild (vgl. 28 A 5 ff; 28 C 5 ff). Da sie schön ist und der Demiurg gut, mußte das Vorbild ewig sein (29 A 2 ff).

[47] Vgl. Tim. 28 A 4 f. C 2 ff.

[48] Vgl. Tim. 56 C 7: συνηρμόσθαι ἀνὰ λόγον; 32 C 2: φιλία; 69 B 4: συμμετρία.

[49] Dies ist die platonische Reihenfolge Tim. 32 B 3. Die beiden Erstelemente Platons (Tim. 31 B) werden zuerst genannt.

[50] Vgl. Tim. 92 C 5 f: θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῷα (wozu die Pflanzen zählen: 77 A—C) λαβὼν καὶ συμπληρωθεὶς ὅδε ὁ κόσμος οὕτω ... Vgl. Ps. Timaios Lokros § 88 Marg.: ἐκ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων τῶν τε ἄλλων ζώων.

diesem Schmuck hervortrat. Das nämlich waren die ersten Ursachen[51], aus denen die Welt entstand."

Philon scheint hier einer platonischen Quelle zu folgen, in der eine reale Schöpfung im Timaios vertreten wurde und in der der Gott nicht nur Schöpfer der sinnlichen, sondern auch der geistigen Welt genannt wurde. Die geistige Welt bringt er in ewiger Schöpfertätigkeit hervor, während die sinnenhafte Welt einen realen Anfang hat. Hier fassen wir zum erstenmal eine Antwort auf den Einwand der Gegner, was Gott denn vor seiner Schöpfertätigkeit an der sichtbaren Welt tue, ob er vorher untätig sei und dem Müßiggang obliege[52]. Philon hatte diesen Einwand wenige Seiten (S. 4—5 Aucher) vorher an einer später zu besprechenden Stelle (vgl. S. 88 ff) referiert. Seine Antwort lautet: Gott schafft in ewiger Schöpfertätigkeit den geistigen Kosmos, den sinnenhaften dagegen von einem bestimmten Anfang (principium) an. Er ist also nie untätig und müßig.

Heres 246 führt Philon zwei entgegengesetzte Meinungspaare hinsichtlich Erschaffung und Vergänglichkeit der Welt an: die einen lehren, die Welt sei geworden, die anderen, sie sei ungeworden; die einen meinen, sie werde vergehen, die anderen, sie sei ihrer Natur nach zwar vergänglich, gehe aber niemals zugrunde διὰ τὸ κραταιοτέρῳ δεσμῷ τῇ τοῦ πεποιηκότος βουλήσει συνέχεσθαι. Letzteres ist Timaiosreferat (41 B 2—6), Platoniker sind also mit dieser Gruppe gemeint. Die Formel, der Kosmos sei zwar φθαρτὸς φύσει, μηδέποτε δὲ φθαρησόμενος ist mittelplatonisches Schuldogma. Mit diesem Dogma wurde sowohl die Lehre, die Welt habe nach Platon einen realen Anfang genommen, verknüpft (Plut. Quaest. Plat. III 2. 1002 C) als auch die Lehre, die Welt sei realiter unentstanden (Ps. Timaios Lokros § 9; Tauros bei Philoponos, Aet. m. VI 21 S. 189, 5 ff). Also sind möglicherweise auch mit dem ersten Meinungspaar (die Welt sei geworden — ungeworden) Platoniker bzw. Platons Timaios auf der einen und die metaphysische Auslegung eines Teils seiner Schüler auf der anderen Seite gemeint[53]. Die vierte mögliche Kombination, die

---

[51] Doch wohl Gott, Paradigma und Hyle, d. h. die mittelplatonische Dreiprinzipienlehre. Zu dieser vgl. Theiler 18 f; ders. Philo 203 f; Dörrie, Mittelplatonismus 205 ff, vgl. S. 232 (Theilers Diskussionsbeitrag); ders. Erneuerung 21 f. 23.

[52] Die gleiche Antwort wie bei Philon findet sich bei Zacharias v. Mytilene, Ammonios S. 110 Boiss. und vorher bei Origenes, dem Christen: vgl. Koch, Pronoia 260.

[53] U. Früchtel, Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien, Amsterdam 1968, 132 f, die mit ihrem Hinweis auf Panaitios für die Lehre, der Kosmos sei seiner Natur nach zwar vergänglich, werde aber nie vergehen, fehlgeht.

Welt sei geworden und werde vergehen, ist von keinem uns bekannten Platoniker vertreten worden[54], wohl aber von der epikureischen Schule und der Stoa.

b) Οἱ περὶ Πλούταρχον καὶ Ἀττικόν

Die berühmtesten Vertreter einer realen Schöpfung der Welt im Timaios sind Plutarch und Attikos. Sie werden bis in die Spätantike hinein als die Vertreter dieser Lehre schlechthin erwähnt und bekämpft. Dabei hat Attikos sich in der Entwicklung seiner Lehre so eng an Plutarch angelehnt, daß die beiden fast immer wie ein Zwillingspaar zusammen genannt werden, wenn die zeitliche Entstehung der Welt zur Diskussion steht.

aa) Plutarch von Chaironeia

Plutarch verfaßte eine Schrift Περὶ τοῦ γεγονέναι κατὰ Πλάτωνα τὸν κόσμον (Lampriaskatalog Nr. 66; vgl. Procr. an. 4. 1013 E), die uns leider nicht erhalten ist, doch können wir uns vom Inhalt der Schrift aus den anderen Werken Plutarchs und den Fragmenten des Attikos eine ziemlich genaue Vorstellung machen.

Hauptquellen unserer Vorstellung von der Lehre Plutarchs über das Gewordensein der Welt sind De procr. an. in Tim. Kap. 4—10 (1013 D — 1017 C) und Quaest. Plat. IV (1002 E — 1003 B); VII 4. (1007 D). Des Xenokrates Interpretation, die Welt sei nach Platon nicht wirklich geworden, vielmehr habe er sie nur θεωρίας ἕνεκα und mit Rücksicht auf die Darstellung (λόγῳ) im Entstehen vorgeführt[55], lehnt Plutarch in De procr. an. kategorisch ab, obschon, wie er sagt, die meisten (οἱ πλεῖστοι)[56] ihr anhängen. Diesen Interpreten Platons wirft er vor, sie klügelten alles mögliche aus, täten Platons Lehre Gewalt an und verdrehten sie[57], gleich als ob sie etwas Schlimmes verbergen müßten; sie stifteten Verwirrung in der Lehre über die Götter

[54] Prokl. Tim. III 51, 12 ff und Epiphanios, Dox. Graec. 587, 8 f. 591, 17 ff kennen allerdings eine Gruppe von Platonikern, die einen zeitlichen Anfang und ein zeitliches Ende der Welt annahmen. Sollte diese Gruppe bei Philon gemeint sein?

[55] 1013 A.

[56] Darunter Krantor und Eudor. Es muß in der Zeit des Plutarch eine Vielzahl von Anhängern der Erklärung des Xenokrates gegeben haben; die Vorherrschaft der realen Auslegung war gebrochen.

[57] Πάντα μηχανῶνται καὶ παραβιάζονται καὶ στρέφουσιν: 1013 E.

und zerstörten sie gar[58]. Härter kann man sich kaum von der gegnerischen Position distanzieren.

Gegenüber der anscheinend gängigen Interpretation seiner Schulkollegen bezeichnet Plutarch die seinige als ungewöhnlich und unerhört[59], doch glaubt er, das Ungewöhnliche und Unerhörte seiner Lehre, auf das εἰκός gestützt, in überzeugender Weise darstellen zu können[60].

Außer in De procr. an., den Quaest. Plat. und in der Spezialschrift zum vorliegenden Problem scheint Plutarch seine Auffassung auch noch in anderen Schriften dargestellt zu haben. Denn er sagt uns in den Quaest. Plat. (IV 1003 A), daß er seine Lehre schon oft vorgetragen habe (vgl. Procr. an. 1. 1012 B).

Eine erschöpfende Darstellung von Plutarchs Lehre zum Entstehen der Welt müßte eingebettet werden in eine Darstellung seiner Kosmologie und Psychologie. Eine solche Ausweitung des Themas ist aber in unserem Rahmen kaum vertretbar. Wir beschränken uns daher im folgenden auf die für unser Anliegen wichtigsten Punkte, wobei wir uns bemühen, einer Simplifizierung aus dem Wege zu gehen. Plutarchs Argumente für die Annahme einer realen Entstehung der Welt[61] lauten folgendermaßen:

1) Platon nennt die Welt niemals ἀγένητος oder ἀίδιος, sondern immer γεγονώς und γενητός — und zwar nicht nur im Timaios, sondern auch in anderen Dialogen (1017 BC)[62].

2) Er sagt selbst, der Kosmos sei *geworden,* weil er sichtbar und fühlbar sei und einen Körper habe (1016 D nach Tim. 28 BC). Er

---

[58] Vgl. dazu Attikos unten S. 51 ff.

[59] τὸ ἀηθὲς τοῦ λόγου καὶ παράδοξον: 1014 A.

[60] 1014 A. Auch Platon will im Timaios nur das εἰκός geben. Zum Ausdruck πιστούμενος τῷ εἰκότι ist zu vergleichen εἰκότι στοχασμῷ πιθανῇ (Philon, Op. m. 72, wozu Theiler, Timaeus 28) und Cicero, der Tim. 29 C „εἰκότας" sc. λόγους παρεχώμεθα mit *probabilia* dicentur wiedergibt (Tim. 8). Hier wirkt im Wortgebrauch die Neue Akademie nach.

[61] κατὰ χρόνον: Prokl. Tim. I 277, 1; Philop. Aet. m. VI 27 S. 211, 13. XIII 15 S. 519, 24. Vgl. 1013 E: ... τήν τε τοῦ κόσμου τήν τε τῆς ψυχῆς αὐτοῦ γένεσιν καὶ σύστασιν, οὐκ ἐξ ἀιδίου συνεστώτων οὐδὲ τὸν ἄπειρον χρόνον οὕτως ἐχόντων ...

[62] Das Argument wird später mehrfach wiederholt, z. B. von Joannes Philoponos, Aet. m. VI 1 S. 125, 7 ff u. ö., der hier möglicherweise Attikos folgt, den er besser kennt, als er zugibt; vgl. bes. VI 27 S. 211, 10 ff. — Der Kosmos wird implizit γενητός genannt Tim. 28 C 1 f. Zwar wird nicht die Welt bei Platon als ἀίδιος bezeichnet, aber doch die Gestirne (Tim. 40 B 5, v. l.). Auch die mit dem Kosmos koexistente Zeit ist nach Tim. 37 D 7 αἰώνιος.

nennt ihn das schönste aller *gewordenen* Dinge und den Demiurgen die beste aller Ursachen (Tim. 29 A 5 f). Beide Stellen deuten auf ein reales Entstehen der Welt hin (1014 AB).

3) Tim. 34 B 10 — 35 A 1 (und Nomoi 892 C ff) nennt Platon die Weltseele „älter und früher" als den Weltkörper. Dies kann nur so verstanden werden, daß die Weltseele dem Weltkörper vorausgeht, der Körper also geworden ist (1016 AB. DE. 1002 E — 1003 B).

4) Tim. 30 A[63]. 52 D ff sagt Platon selbst, daß vor der Entstehung der Welt die regellos sich bewegende Hyle existierte. Auch hier ist das „vor" (vgl. Tim. 48 B 3 f. 52 D 4) im Wortsinn zu verstehen[64]. Diese vorkosmische Hyle ist unentstanden[65] und dem Gott immer zuhanden[66]. Aber nicht nur die Hyle existierte vor dem Kosmos, sondern mit ihr eine ungeordnete Seele. Denn nach Platons Worten war die Hyle nicht bewegungslos, sondern bewegt, Ursache aller Bewegung aber ist das Selbstbewegte, die Seele (Phaidr. 245 C 5 ff. Nomoi 894 E ff[67]). Wenn es nun vor dem Kosmos Bewegung gab, muß es vor dem Kosmos auch eine Seele gegeben haben, die diese Bewegung verursachte. Weiterhin: der Demiurg schafft nicht aus dem Nichtseienden, sondern aus dem mangelhaft Seienden das Vollkommene. Also muß ihm, wie für den Weltkörper die Hyle, so für die Weltseele ein seelisches Substrat vorgelegen haben, und dies war eben die mit der Hyle zusammen existierende vorkosmische Seele (1014 BC. 1015 EF. 1016 CD)[68]. Die Bewegung der vorkosmischen Materie war ungeordnet, also muß auch die Ursache dieser Bewegung ungeordnet, d. h. alogisch und unvernünftig sein; denn der Nus ist das Prinzip der Ordnung[69]. Es war also eine Seele ohne Nus, die die vorkosmische Bewegung verursachte.

---

[63] Daß Tim. 30 A für Attikos und Plutarch die Hauptstütze ihrer Interpretation war, deutet Proklos Tim. I 381, 25 ff an.

[64] Vgl. auch Prokl. Tim. I 277, 3 f. 381, 26 ff.

[65] Vgl. Prokl. Tim. I 325, 30 ff. 384, 2 ff. Vgl. auch Tim. 52 A 8.

[66] ὑποκειμένη ἀεὶ τῷ δημιουργῷ εἰς διάθεσιν (1014 B). Plutarch meidet das Prädikat ἀΐδιος für die vorkosmische Seele doch nicht ganz, wie Thévenaz 99 meint: vgl. 1024 A.

[67] Vgl. 1013 C: die Seele ist nach dem Phaidros (245 C) κινήσεως πηγὴ καὶ ἀρχή; 1013 F: Platon sagt in den Nomoi, τὴν ψυχὴν ἐξάρχειν μεταβολῆς καὶ κινήσεως πάσης, ἡγεμόνα καὶ πρωτουργὸν ... ἐγκαθεστῶσαν. Demgegenüber scheint 1003 A die Hyle eine *eigene*, von der Seele unabhängige, Bewegung zu haben: ἡ ψυχὴ ... κρατήσασα ταῖς αὑτῆς κινήσεσι τὰς ἐκείνης (sc. τῆς ὕλης); so in Is. et Os. 48 (370 F).

[68] Vgl. Prokl. Tim. I 382, 1—4.

[69] 1015 E.

Sowohl die ungeordnete Hyle wie die ungeordnete Seele übernahm (παραλαβών[70]) der Gott beim Beginn der Weltordnung, ordnete sie beide und schuf aus ihnen „das schönste und vollkommenste Lebewesen" (1014 BC).

5) Die Existenz der vorkosmischen Seele läßt sich durch weitere Argumente stützen: Im Phaidros (245 C f. 246 A) sagt Platon, die Seele sei ungeworden, im Timaios (35 A ff) hingegen, sie sei geworden. Will man Platon nicht des Widerspruchs bezichtigen, so bleibt nach Plutarch nur die Annahme, daß Platon mit der ungewordenen Seele das reine Bewegungsprinzip, die vorkosmische Bewegungsursache, meint, mit der gewordenen Seele hingegen die von Gott geordnete Weltseele (1015 F — 1016 C)[71].

Ähnlich, meint Plutarch, behandelt Platon das körperhafte Element an der Welt (τὸ σῶμα τοῦ κόσμου) einerseits als geworden, andererseits als ungeworden (πῇ μὲν ἀγένητον, πῇ δὲ γενητόν). Denn wenn er Tim. 30 A von πᾶν ὅσον ἦν ὁρατόν spricht, das der Gott bei der Weltwerdung übernahm, und 52 D ff sagt, die vier Spurenelemente hätten einen σεισμός verursacht, bevor der Kosmos entstand, so zeigt er damit, daß die σώματα vor dem Entstehen des Kosmos als ὑποκείμενα existierten. Wenn er andererseits den Kosmoskörper jünger als die Weltseele nennt (Tim. 34 C), und sagt, der Kosmos sei geworden (28 BC), so will er damit andeuten, daß der Kosmos ein reales Entstehen gehabt habe. D. h. das σῶμα ἁπλῶς schuf der Demiurg nicht, er übernahm es, verlieh ihm Ordnung, Symmetrie und Schönheit und schuf so den Körper unseres sichtbaren Kosmos. Es besteht also eine Analogie zwischen kosmischer Seele und Kosmos-σῶμα und vorkosmischer Seele und vorkosmischem σῶμα, insofern Weltleib und Weltseele ihren Grundbestandteilen nach ungeworden, ihrer Ordnung nach indes geworden sind (1016 C — 1017 B).

Ferner behauptet Plutarch 1002 F, Platon lehre, „daß es keine Seele ohne Körper gebe noch einen Nus ohne Seele, sondern die Seele sich im Körper und der Nus in der Seele befinde". Plutarch bezieht sich hier auf Tim. 30 B, wo es heißt, daß Nus ohne Seele niemandem einwohnen (παραγενέσθαι) könne und daß der Gott διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ'ἐν σώματι συνιστὰς τὸ πᾶν συνετεκταίνετο. Im Timaios *fehlt* die allgemeine Aussage, daß die Seele nicht ohne den Körper sei. Plutarch zitiert also aus dem Kopf oder leitet seine

[70] 1014 C, nach Tim. 30 A 4.
[71] Vgl. Prokl. Tim. II 153, 29 ff.

Ergänzung daraus ab, daß im folgenden der Gott die Seele in den Körper setzt wie den Nus in die Seele. Die Timaiosstelle ist, wie Plutarch sie versteht, ein weiteres Argument für die Koexistenz von vorkosmischer Materie, die nach Plutarch notwendigerweise körperhaft ist [72], und vorkosmischer Seele. Beide sind ewig und anfangslos (1003 A).

6) Das „Werden" der Weltseele war ein Ordnen der vorkosmischen Seele, wobei der Gott ἁρμονία καὶ ἀναλογία καὶ ἀριθμός als Werkzeuge verwandte und von sich (ἀφ' αὑτοῦ) [73] dem ungeordneten Bewegungsprinzip das Prinzip der Ordnung, den Nus, mitteilte. Eben durch ihre Teilnahme an Nus und ἁρμονία wurde die bis dahin unvernünftige Seele aufgrund der mit der Ordnung verbundenen συμφωνία zur vernünftigen Seele (1016 C. 1003 A; vgl. 1013 C. 1015 E. 1023 D. 1025 F f) [74]. Dies ist eine Interpretation von Tim. 35 B 4 ff, wo die Seele nach den mathematischen und musikalischen Gesetzen der Proportion (ἀναλογία), d. h. nach Zahlen (ἀριθμός), geordnet wird, um ein harmonisches Ganzes (ἁρμονία, συμφωνία) zu werden; ferner eine Interpretation von Tim. 36 E 5 — 37 A 2, wo die Seele als „das beste aller geschaffenen Dinge" bezeichnet wird, „die von der besten Ursache geschaffen wurden", und wo gesagt wird, diese geschaffene Seele habe an λογισμός und ἁρμονία teil. Es ist schließlich Interpretation von Tim. 30 B, wo es heißt, Gott setzte den Nus in die Seele, wie die Seele in den Körper.

7) Die ungeordnete Seele ist nach Plutarch identisch mit der περὶ τὰ σώματα γιγνομένη μεριστὴ οὐσία (35 A 2 f), die zusammen mit der ἀμέριστος καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχουσα οὐσία in die Weltseele eingeht [75]. Die μεριστὴ οὐσία ist die ψυχὴ καθ' αὑτήν, die infolge ihrer Ordnung durch den Gott vernunfthaft wurde [76] und Anteil an Nus [77], λογισμός und ἁρμονία erhielt (36 E 6 f). Sie ist ferner identisch mit der Ananke des Timaios, die nach Überredung durch den Gott zusammen mit dem Nus den Kosmos bildete (Tim. 48 A. 56 C. 68 E; Plut. 1014 DE. 1015 E. 1024 A. 1026 AB. 1003 A).

[72] 1014 BC u. ö.
[73] Vgl. ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ: Prokl. Tim. I 382, 8.
[74] Vgl. Prokl. Tim. I 382, 9 ff: τὴν δὲ κακεργέτιν ⟨ψυχὴν⟩ νοῦ μετασχοῦσαν ἔμφρονα ἀποτελεῖσθαι καὶ τεταγμένην ποιεῖσθαι κίνησιν· ἄγει γὰρ εἰς τάξιν τὴν μὲν (κίνησιν) ἡ τοῦ εἴδους μετουσία, τὴν δὲ (ψυχὴν) ἡ τοῦ νοῦ παρουσία.
[75] Vgl. Prokl. Tim. II 153, 25 ff.
[76] γενομένη διὰ συμφωνίας ἔμφρων: 1003 A.
[77] Vgl. Tim. 30 B 4: νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ; Nomoi 897 B 1.

8) Der letzte Grund schließlich für die Annahme einer vorkosmischen Seele ist die Problematik des Bösen. Woher kommt das Böse in die Welt, fragt Plutarch. Gewiß nicht durch die Hyle, die Platon ἄμορφος (Tim. 50 D 7. 51 A 7), ἀσχημάτιστος (vgl. Tim. 50 E 8 — 51 A 1. 50 C 3) καὶ πάσης ποιότητος καὶ δυνάμεως οἰκείας ἔρημος nenne, vergleichbar dem Öl der Myrrhenhersteller (vgl. Tim. 50 E). Die Hyle ist qualitätslos, ohne eigene Wirkung und Tendenz (ἄποιος καὶ ἀργὸς ἐξ αὐτοῦ καὶ ἀρρεπές) [78]. Sie kann also nicht für das Böse in der Welt verantwortlich sein. Ebensowenig kann der Gott Ursache des Bösen sein. Bleibt also nur die Annahme einer τρίτη ἀρχὴ καὶ δύναμις, die das Böse verursacht. Diese Ursache ist die vorkosmische Seele. Sie ist identisch mit der bösen Weltseele der Nomoi (896 D f) [79], mit der Ananke, die sich dem Gott widersetzt (Tim. 56 C 5 f; vgl. Nomoi 818 B. 741 A), mit dem τῆς πάλαι ποτὲ φύσεως σύντροφον πολλῆς μετέχον ἀταξίας, πρὶν εἰς τὸν νῦν κόσμον ἀφικέσθαι des Politikos (273 B. 272 E). Sie ist gemeint, wenn im Philebos (24 A ff) von der περὶ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον ἐκλείψεως καὶ ὑπερβολῆς ἀμετρία καὶ ἀπειρία die Rede ist (1014 D — 1015 E).

Beim Lesen Plutarchs fällt auf, daß er meines Wissens nie davon spricht, die Seele oder der Kosmos sei χρόνῳ oder ἐν χρόνῳ oder κατὰ χρόνον entstanden [80]. Er ist sich wie Philon dessen bewußt, daß er mit einer solchen Behauptung in Widerspruch treten würde zu Platons Lehrsatz, daß die Zeit erst zusammen mit der Welt entstanden sei. Bewegung gab es zwar vor dem Entstehen der Welt, sagt Plutarch Quaest. Plat. VII 4 (1007 C), Zeit aber gab es nicht (χρόνος δ' οὐκ ἦν), denn es gab weder Ordnung noch Maß noch Abgrenzung, sondern *nur ungeordnete Bewegung,* die gleichsam das gestaltlose und ungeformte *Materialprinzip der Zeit* war (ὥσπερ ἄμορφος ὕλη χρόνου καὶ ἀσχημάτιστος). D. h. ein Entstehen des Kosmos *in der Zeit* ist nach Plutarchs eigenen Worten ausgeschlossen, nicht aber ein reales Entstehen des Kosmos zusammen mit der Zeit. Dennoch müssen die Relationsbegriffe „früher" und „später" für Plutarch einen realen

---

[78] Dagegen wendet sich Plotin I 8 [51] 10.

[79] Vgl. Prokl. Tim. I 382, 4 ff.

[80] Auch der Titel der Spezialschrift Περὶ τοῦ γεγονέναι κατὰ Πλάτωνα τὸν κόσμον meidet bezeichnenderweise jede Anspielung auf die Zeit. Daß Plutarch von einem Entstehen des Kosmos κατὰ χρόνον gesprochen habe, behaupten Proklos, Joannes Philoponos (vgl. S. 39, Anm. 61) und Thévenaz 95: „la γένεσις de l'âme et du monde est chronologique"; ähnlich ebd. 101 und B. Del Re, Studi Ital. 24, 1950, 52.

Sinn haben, auch wenn die mit dem Kosmos entstandene Zeit noch nicht existierte[81].

Nun berichtet uns Proklos, Tim. I 277, 3 ff. 286, 26 ff, daß es nach der Ansicht von Plutarch und Attikos eine zweifache Zeit gebe, eine ungeordnete, die der ungeordneten vorkosmischen Bewegung, und eine geordnete, die der kosmischen Bewegung entspricht[82]; die eine sei die Zahl der geordneten Bewegung des Alls, die andere die Zahl der ungeordneten vorkosmischen Bewegung. Denn aufgrund der notwendigen Verknüpfung von Bewegung und Zeit entspreche jeder Bewegung eine ihr eigene Zeit. Also habe es auch vor dem Kosmos Zeit gegeben. Diese Schlußfolgerung widerspricht der kategorischen Behauptung Plutarchs, vor der Weltordnung habe es keine Zeit gegeben (1007 C)[83]. Entweder hat Plutarch in zwei verschiedenen Schriften widerstreitende Äußerungen getan oder aber — und dies scheint mir wahrscheinlicher — bei Proklos liegt die Interpretation Plutarchs durch Attikos vor[84], der Plutarchs Angabe, vor dem Kosmos habe es zwar keine Zeit, aber so etwas wie eine ὕλη χρόνου gegeben, im Sinne einer zweifachen Zeit auslegte, um dem Einwand zu entgehen, daß von einem vorkosmischen Geschehen nicht die Rede sein könne, wenn es vor dem Kosmos keine Zeit gegeben habe. In jedem Fall muß Plutarch der Meinung gewesen sein, das vorkosmische Zeitsubstrat — als ungeordnete Zeit oder Materialprinzip der Zeit — sei zur Begründung

[81] Man beachte, wie Plutarch ebendort, wo er die Existenz einer vorkosmischen Zeit leugnet (1007 C), doch die Präposition πρό im zeitlichen Sinn verwendet.

[82] Vgl. Tim. 37 D 6 f: die kosmische Zeit ist κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσα (εἰκὼν αἰώνιος): der nach Zahl geordneten kosmischen Bewegung der Seele entspricht eine zahlenhaft bestimmte Zeit. Schon Eudemos (fr. 82 b Wehrli) hatte polemisch für die vorkosmische Bewegung Tim. 30 A eine Zeit gefordert, „wofern jede Bewegung in der Zeit ist". Auch die Stoiker scheinen für ihren ‚Kosmos' im Zustand der ἐκπύρωσις eine Zeit angenommen zu haben: Philon, Aet. m. 54.

[83] Vgl. W. Beierwaltes, Gnomon 41, 1969, 132, der mit Recht auf Prokl. Tim. II 100, 1 ff. III 37, 12 ff verweist, wo Attikos allein als Vertreter der Lehre von einer vorkosmischen Zeit erscheint.

[84] Bei Proklos' Angaben über Plutarch ist zu bedenken, daß alles dafür spricht, daß der Neuplatoniker Plutarch nicht selbst gelesen hat (vgl. I 454, 12: ἤκουσα [gemeint ist Mor. 421 A ff]; I 112, 25 f: οἶδα μὲν οὖν ὅτι καὶ Πλούταρχος ὁ Χαιρωνεὺς ἱστορεῖ [gemeint ist Mor. 419 E ff, vgl. K. Praechter, GGA 1905, 523]). Er hat seine Nachrichten über Plutarch und Attikos aus des Porphyrios Timaioskommentar, kaum aus Attikos selbst, wie Krause 51 alternativ vorschlägt. Sicher aber hat Porphyrios manche Nachrichten über Plutarch nur durch Attikos gekannt, der seinen Vorgänger gewiß häufig zitiert und interpretiert hat. Nur so ist es zu erklären, daß für die gleiche Lehre bald beide Platoniker gemeinsam, bald Attikos allein zitiert wird und daß nicht plutarchische Lehren unter beider Platoniker Namen referiert werden.

seiner Anwendung der zeitlichen Relationsbegriffe auch auf Vorgänge vor der kosmischen Zeit hinreichend [85].

Plutarch erbaut ein überraschendes System zum Nachweis der realen Entstehung des Kosmos im Timaios. Er geht dabei vom Wortverständnis aus und legt immer wieder den Finger auf den Wortlaut. Soviel hat er mit Aristoteles gemeinsam, auf den er sich auffälligerweise nie beruft. Nur ist er ein viel sorgfältigerer Philologe, beachtet alle möglichen Implikationen einer Annahme, zieht in größtem Ausmaß die übrigen platonischen Dialoge heran und errichtet ein Lehrgebäude von staunenswerter innerer Kohärenz und Geschlossenheit. Die Neuzeit hat ihm die Bewunderung dafür nicht versagt [86], in der Antike hingegen ist er mit seiner Lehre anscheinend bald in den Schatten des Attikos getreten, der Plutarchs Lehren adaptiert und, wie es scheint, weiter ausgebaut hat. Kein Wunder, wenn die spätere Kritik sich vor allem auf den kongenialen Nachfolger konzentrierte, dem wir uns nun zuwenden wollen.

bb) Attikos

Einen getreuen Nachfolger in seiner Lehre von der Entstehung der Welt — aber auch in anderen Fragen — fand Plutarch in dem zwei/drei Generationen jüngeren Attikos. Dieser schloß sich in der vorliegenden Frage so eng an Plutarch an, daß beide, wie schon erwähnt, in der Antike als ein unzertrennliches Paar galten [87].

Leider ist die Überlieferung im Falle Attikos entschieden magerer als bei Plutarch. Außer einigen längeren wörtlichen Bruchstücken bei Eusebios sind wir ganz auf doxographische Berichte bei Jamblich und Proklos, Philoponos und Aeneas von Gaza angewiesen. Alle diese Berichte gehen wohl auf Porphyrios zurück, der also letzter Garant für ihre Authentizität ist [88].

Wie Plutarch beruft sich Attikos auf den Wortlaut des Timaios [89] und deutet das γέγονεν 28 B 7 in realem Sinn [90]. Die Doppelfrage, ob

[85] Vgl. Thévenaz 102.

[86] Vgl. die Angaben bei Zeller II 1 S. 792, Anm. 1; B. Del Re, Studi Ital. 24, 1950, 57.

[87] Vgl. z. B. Philoponos, Aet. m. VI 27 S. 211, 10 ff (nach Krause 11 und M. Wacht, Aeneas v. Gaza als Apologet, Bonn 1969, 83, Anm. 71 aus Eusebios). XIII 15 S. 519, 22 ff.

[88] Vgl. Dörrie, Mittelplatonismus 234.

[89] Eusebios P. E. XV 6, 3. Zur Akribie des Attikos in der philologischen Deutung einzelner Stellen des Timaios vgl. Prokl. Tim. I 284, 13 f. 381, 26 f.

[90] Schol. Cod. Vatic. in Procl. Remp. II 377, 13 ff; Aeneas v. Gaza 46, 16 ff Colonna (s. u.).

der Kosmos immer war ohne γενέσεως ἀρχή oder ob er geworden sei, von einer ἀρχή beginnend (Tim. 28 B 6 f), soll er — nach Proklos zusammen mit Plutarch und vielen anderen Platonikern — so verstanden haben, als werde gefragt, ob die Welt der Zeit nach (κατὰ χρόνον) entstanden sei oder nicht [91]. Auf ein Entstehen in der Zeit deuten nach Attikos weiterhin Platons Angaben, daß der Gott nachdachte über den ποτὲ (!) ἐσόμενος θεός (Tim. 34 A 8 f) [92] und daß die Seele älter, der Kosmoskörper aber jünger sein solle als die Seele (Tim. 34 C 2 [93]).

Hauptstütze seiner Interpretation [94] war indes Tim. 30 A: der Gott übernahm die vorkosmische ‚Hyle' und ordnete sie; aus dieser Angabe leitete Attikos wie vor ihm Plutarch die vorkosmische Existenz einer vom Demiurgen unabhängigen [95] und ungewordenen [96] Hyle und einer realen Ordnung dieser Hyle durch den Gott ab [97], die der chaotischen vorkosmischen Bewegung zeitlich nachfolgte [98]. Die chaotische Bewegung herrschte so lange, wie der Gott „abwesend war" (nach Tim. 53 B 3 f), mit seiner παρουσία begann die Kosmosentstehung [99].

Pendant zur vorkosmischen ungeordneten Bewegung ist die ungeordnete Zeit, der kosmischen Bewegung entspricht die geordnete Zeit [100], so daß der Kosmos als in der Zeit entstanden zu denken ist,

[91] Prokl. Tim. I 276, 30 ff. Ähnlich hatte Cicero (oben S. 29) die Doppelfrage verstanden.

[92] Prokl. Tim. II 100, 1 f. Gegen diese Auslegung wendet sich Proklos im folgenden und bei Philop. Aet. m. IV 14 S. 96, 1 ff. Auf dieselbe Timaiosstelle und ähnliche Äußerungen Platons (z. B. 30 B, 32 C 8 u. a.) mag zurückgehen, wenn Attikos bei Eusebios P. E. XV 13, 5 schreibt, der göttliche Baumeister habe „vorher" ersonnen, was er schaffen wollte und „hinterher" den Dingen Ähnlichkeit mit dem Erdachten verliehen (Theiler, Tim. 31 f vergleicht Philon Op. m. 16). Auch hier wird angedeutet, daß die Ähnlichkeit der Dinge zeitlich später ist als die Gedanken des Gottes. Gegen derartige Ansichten wendet sich später Plotin (unten S. 128 ff), der die Schriften des Attikos kannte (vgl. Porph. Vita Plot. 14, 10 ff). Nachwirkung der Interpretation des Attikos bei einem anonymen Platoniker bei Stobaios I 33, 3 ff.

[93] Prokl. Tim. II 114, 33 ff.

[94] Vgl. Prokl. Tim. I 381, 26 ff.

[95] Prokl. Tim. I 384, 2 ff: ἀγένητος ἀπ' αἰτίας; vgl. 391, 13. Porphyrios (bei Prokl. Tim. I 392, 4, s. u. S. 223, und 384, 12) und Proklos selbst (368, 6) nennen die Hyle des Attikos ἄθεος. Auch dies deutet auf ihre Unabhängigkeit.

[96] ἀγένητος: Prokl. Tim. I 326, 2. 384, 3. 391, 9. Vgl. die Auseinandersetzung des Proklos mit Attikos in diesem Punkt Tim. I 283, 27 — 285, 7.

[97] Prokl. Tim. I 276, 30 ff. 283, 27 ff. 325, 28 ff. 381, 26 ff.

[98] Vgl. z. B. Prokl. Tim. I 391, 10 f.

[99] Prokl. bei Philop. Aet. m. XVIII S. 606, 16 ff.

[100] Vgl. oben S. 44 f.

nämlich mit dem Ende der akosmischen und dem Beginn der kosmischen Zeit.

Ursache der vorkosmischen Bewegung ist wie bei Plutarch die κακεργέτις ψυχή, die mit der bösen Weltseele der Nomoi identisch und Ursache alles Bösen ist[101].

Anders als bei Plutarch, bei dem die Hyle dem Gott immer zur Ordnung zur Verfügung stand (Procr. an. 5. 1014 B), vertrat Attikos offensichtlich die Ansicht, die Hyle sei nicht immer zur Ordnung tauglich gewesen; der Gott habe ihre Tauglichkeit abgepaßt (ἐπιτηρεῖν) und dann mit ihrer Ordnung begonnen[102]. Damit wollte Attikos offenbar der Frage begegnen, was denn den Gott dazu bewogen habe, gerade in dem einen Zeitpunkt die Welt zu schaffen, und weshalb er sie nicht schon früher schuf. Es war die Untauglichkeit der Hyle, die ihn hinderte, entgegnete Attikos; erst als die Hyle in ihrer dauernden Umwandlung einen Zustand erreicht hatte, der sie zur Schaffung des Kosmos geeignet machte, griff der Gott ein und schuf die Welt[103]. Obschon Attikos einerseits behauptete, der Gott habe sein Sein im Schaffen der Dinge, vertrat er andererseits doch die Ansicht, daß der Gott auch existieren könne ohne zu schaffen, eine Inkonsequenz, die ihm Porphyrios später scharf ankreiden sollte[104].

Bei der Weltordnung durch den Demiurgen erhält die Hyle Anteil am εἶδος (vgl. Tim. 53 B 4 f) und wird zum Kosmos, die böse Seele erhält Anteil am Nus (vgl. Tim. 36 E 6. 30 B 4; Nomoi 897 B 1 f), wird vernünftig (ἔμφρων) und führt nun geordnete Bewegungen aus. Ursache der Ordnung der Hyle ist die Teilhabe (μετουσία) am εἶδος, Ordnungsursache der Seele die παρουσία des Nus[105]. Deutlicher als Plutarch scheint Attikos — nach Tim. 69 C — davon gesprochen zu haben, daß die Seele aus zwei εἴδη ψυχῆς[106] zusammengesetzt ist, einer

---

[101] Vgl. Prokl. Tim. I 382, 2 ff. 391, 8 ff.

[102] Prokl. Tim. I 394, 17 ff.

[103] Mit Attikos verwandt zu sein scheint Sext. Emp. Math. IX 236—245, da er als Grund für das bloß zeitweilige Schaffen der Ursache die Hyle und ihre ἐπιτηδειότης angibt.

[104] Prokl. Tim. I 392, 28 ff.

[105] Prokl. Tim. I 382, 7 ff.

[106] Jamblich bei Stob. I 374, 26 ff von der Menschenseele; doch hat Attikos eine Analogie zwischen Menschen- und Weltseele im Sinn, wie schon der Wortlaut zeigt, der auf Tim. 30 A anspielt. Vgl. auch Ph. Merlan, Gnomon 10, 1934, 267, der auf die genaue Analogie zwischen Ensomatose der Einzelseele und Einsetzung der Weltseele hinweist. Ein gravierender Unterschied zwischen Welt- und Einzelseele besteht darin, daß der ἄλογος ψυχή der Einzelseele keine Unsterblichkeit zukommt (Prokl. Tim. III 234, 9 ff — nach Tim. 69 C). Sie wird sich vermutlich

θεία ψυχή[107] und einer ἄλογος ψυχή, wobei die ἄλογος ψυχή identisch ist mit der περὶ τὰ σώματα γιγνομένη μεριστὴ οὐσία (Tim. 35 A 2 f), die θεία ψυχή mit der ἀμερίστος καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχουσα οὐσία (Tim. 35 A 1 f). Beider Vereinigung bildet — nach Tim. 35 A 3 f — die λογικὴ ψυχή, die Welt- und Menschenseele [108]. Die Verbindung beider Seelen-εἴδη erfolgt nach harmonischen Gesetzen [109], wobei die θεία ψυχή das Prinzip der Ordnung bildet, die ἄλογος ψυχή hingegen das Substrat ist [110]. Die λογικὴ ψυχή ist ἀγένητος μὲν κατὰ τὸ ὑποκείμενον, γενητὴ δὲ κατὰ τὸ εἶδος[111], dies als Erklärung dafür, daß Platon die Seele

---

nach dem Tode in die ἄλογος ψυχή der Weltseele auflösen. Jamblichs Angabe, daß die εἴδη der Einzelseele einander bekämpfen, wird auf die Weltseele in geringerem Maße zutreffen (vgl. Plut. Procr. an. 6, 1015 A: δυσμαχοῦσαν. 7, 1015 E: ἀντίπαλον), da sie aus einer besseren Mischung besteht (Tim. 41 D).

107 Wie kommt Attikos zur Annahme einer θεία und einer ἄλογος ψυχή in der Weltseele? Tim. 41 C 6 ff heißt es von der *Menschenseele,* daß Gott das θεῖον λεγόμενον ἡγεμονοῦν τε im Menschen σπείρας καὶ ὑπαρξάμενος den geschaffenen Göttern übergeben wird (ἐγὼ παραδώσω; vgl. 69 C 3: τῶν μὲν θείων αὐτὸς γίγνεται δημιουργός; ähnlich 41 C 2 f). Daraus wird bei Plut. De Procr. an. 9 (1016 C), daß der Gott der ungeordneten Weltseele τὸ νοερὸν καὶ . . . τὸ τεταγμένον ἀφ' αὑτοῦ παρασχών (vgl. auch 1001 C) ἡγεμόνα τοῦ παντὸς ἐγκατέστησεν. Plutarch überträgt die Aussage Platons über die Einzelseele also auf die Weltseele, wobei er sich auf die weitgehend gleiche Struktur der beiden berufen konnte; vgl. Tim. 41 D 4 ff, wo allerdings, was in der Antike nicht immer beachtet wurde, nur das λογιστικόν der Menschenseele gemischt wird, nicht die ganze Einzelseele. Bei Platon ist also nur das θεῖον ἡγεμονοῦν τε = λογιστικόν ein mehr oder weniger genaues Pendant zur Weltseele, ein ἀλόγιστον hat die Weltseele bei Platon nicht. Bei Plutarch jedoch hat die Weltseele ein ἀλόγιστον wie die Einzelseele; beide besitzen zudem einen göttlichen Teil, den Teil, den der Demiurg der alogischen Seele von sich gibt, um sie zu ordnen. Nicht die ganze Weltseele ist also streng genommen göttlich wie bei Platon, sondern nur ihr oberer Teil wie in der Menschenseele. Es entsprechen sich also:

Menschenseele des Timaios	Weltseele Plutarchs
1. göttliche Gabe	1. göttliche Gabe
2. von den Untergöttern hinzugefügte Seelenart	2. vorkosmische Seele.

Soweit können wir die plutarchische Lehre rekonstruieren. Nur scheint der Vorgänger des Attikos den Ausdruck θεία ψυχή für die Gabe des Gottes an die Weltseele gemieden zu haben. Wahrscheinlich geht diese Bezeichnung auf Attikos zurück, der sich dafür auf Tim. 41 C 7 und 69 C 5 f berufen haben wird. Jedenfalls zitiert und kritisiert Proklos, Tim. III 234, 8 ff die Lehre des Attikos zu Tim. 41 C 7 f und sagt, Attikos habe sich bei seiner Erklärung an den Wortlaut der Stelle gehalten.

108 Prokl. Tim. II 153, 25 ff; Jambl. bei Stob. I 375. 379 f; vgl. Tim. 35 A 3: τρίτον (!) ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ (!) συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος.

109 Jamblich bei Stob. I 375: καὶ τὴν συμφωνίαν ἀπ' ἀμφοτέρων οὕτως συνυφαίνουσιν, nach Tim. 35 B 4 ff.

110 Prokl. Tim. II 153, 28 f: τῆς μὲν ὡς κοσμούσης, τῆς δὲ ὡς ὑποκειμένης.

111 Prokl. Tim. II 153, 30 f.

bald als geworden, bald als ungeworden bezeichnet[112]: ungeworden nennt Platon nach Attikos die ἄλογος ψυχή, geworden die aus beiden Seelen-εἴδη zeitlich entstandene Kosmosseele[113].

Auffallend an den Prokloszeugnissen ist ihre enge Orientierung am platonischen Timaios. Auf den ersten Blick mag man das damit erklären, daß Proklos bzw. seine Quellen für Attikos, Jamblich und Porphyrios, das ihnen vorliegende Material auf das jeweilige Lemma zugeschnitten und nicht unmittelbar Hergehöriges weggelassen haben. Diese Erklärung mag für Einzelfälle zutreffen, nicht aber für die Gesamtheit der Attikosfragmente bei Proklos. Denn bei Philoponos Aet. mundi XVIII S. 606, 16 ff Rabe wirft Proklos dem Attikos vor, seinen Blick nur auf den Timaios gerichtet zu haben und die übrigen Dialoge, speziell den Politikos, nicht zur Interpretation heranzuziehen[114]. Von dieser engen Anlehnung an den Timaios scheint Attikos nur dort abzuweichen, wo er Plutarch folgt, z. B. in der Gleichsetzung von vorkosmischer Seele und böser Weltseele der Nomoi[115].

Auffallend ist ferner das Fehlen jeglicher Polemik gegen Aristoteles, wie sie sich in den noch zu besprechenden Zeugnissen findet. Dafür wird die handbuchartige Auswahl der Zeugnisse und ihr Zuschnitt auf das jeweilige Lemma Ursache sein. Denn für Proklos und seine Gewährsleute war des Attikos Auseinandersetzung mit Aristoteles kaum interessant. Attikos hatte nur noch antiquarischen Wert.

Wie in den nunmehr zu behandelnden Zeugnissen zu zeigen sein wird, hat sich Attikos intensiver als Plutarch — jedenfalls nach unserer eingeschränkten Kenntnis beider Autoren — mit des Aristoteles Weltewigkeitslehre und seiner Kritik an Platon auseinandergesetzt. Attikos meint, die Natur des Kosmos erfordere Ordnung (d. h. ohne Ordnung, τάξις, ist ein Kosmos gar nicht möglich). Schon aus

[112] S. Plutarch o. S. 41.

[113] Wie bei Plutarch scheint auch bei Attikos die θεία ψυχή ein Teil des Gottes zu sein, da ihr keine *eigenständige* Existenz zugeschrieben wird; nur von der niederen Seele sagt Attikos, sie sei ἀγένητος (ἀπ' αἰτίας). Wenn die Kritik des Proklos in De malorum subs. 40, 5 ff. 14 ff Boese, wie es der Wortlaut nahelegt, gegen Attikos gerichtet ist, dann hat Attikos das Wirken der alogischen Seele auf den sublunaren Raum beschränkt. Nach derselben Stelle herrschen unter dem Mond gute und böse Seele zusammen, während über dem Mond die gute Seele allein regiert.

[114] Prokl. bei Philop. Aet. m. XVIII S. 606, 16 ff: οὐκ ἔδει τοὺς περὶ Ἀττικὸν εἰς τὰ ἐν Τιμαίῳ μόνα βλέπειν ... Das Verhalten des Attikos ist höchst auffallend, da Plutarch den Politikos und andere Dialoge außerordentlich oft anführt.

[115] Immerhin beruft sich Attikos (s. u. S. 50) auf Staat 546 A, eine Stelle, die Plutarch m. W. nicht heranzieht.

diesem Grund sei der Kosmos unmöglich unentstanden oder ewig, sondern er sei entstanden durch etwas, das größer und vollkommener an Kraft (δύναμις) ist als er, den höchsten und geistigen Gott (θεὸς ὁ πρεσβύτατος καὶ νοητός). Er nennt es lächerlich (γελοῖον), wenn Aristoteles zwar zugibt, die Welt sei sichtbar, tastbar und infolgedessen körperhaft, dann aber doch rechthaberisch darauf besteht, sie sei unentstanden und unvergänglich. Denn ein Gebilde dieser Art (sichtbar, tastbar, körperhaft) sei unmöglich unentstanden (nach Tim. 28 B 7 ff). Wie kann man behaupten, fragt Attikos, daß ein Gegenstand, der zu seinem Sein ständig des Beistandes von anderer Seite bedarf und von seinem Schöpfer dauernd erhalten wird, ungeworden ist[116]? Ist die Welt aber entstanden, so ist sie wie jeder Gegenstand, der entstanden ist, *ihrer Natur nach* vergänglich. Dennoch wird sie nie vergehen, *weil der Gott es so will* (nach Tim. 41 A 7 ff)[117].

Bei dieser Auslegung ließ sich Attikos von dem Gedanken leiten, daß Sokrates „am Vortage" im Staat die Lehre vertreten habe, daß alles Entstandene auch vergehe (546 A). Timaios widerspreche Sokrates nicht, mache jedoch die Einschränkung, daß Entstandenes — gegen seine Natur — dann *nicht* vergehe, wenn der Gott es so will[118].

Die Formel, daß der Kosmos zwar seiner Natur nach vergänglich sei, tatsächlich aber aufgrund des Willens seines Schöpfers nie zugrundegehen werde, ist mittelplatonisches Schulgut[119], neu ist die Heftigkeit, mit der Attikos sich in diesen Fragen gegen Aristoteles wendet.

Die Abneigung und Polemik gegen Aristoteles ist bei Attikos fundamental. Er schrieb ein Werk Πρὸς τοὺς διὰ τῶν 'Αριστοτέλους τὰ Πλάτωνος ὑπισχνουμένους, in dem er sich kritisch mit denjenigen auseinandersetzte, die aristotelisches Gedankengut zur Erklärung platonischer Lehren heranzogen[120]. In diesem Werk kommt es Attikos dar-

[116] Aeneas v. Gaza, Theophr. S. 46 f Col. = S. 53 Boiss. Zum Gedanken des letzten Satzes vgl. Polit. 273 DE und unten S. 56 ff. Aeneas hat die Nachricht aus Porphyrios, H. Lewy, Chaldaean Oracles and Theurgy, Le Caire 1956, 449 f. 454; Gnomon 42, 1970, 549.

[117] Prokl. Tim. III 212, 7 ff; Remp. II 10, 6 ff mit Schol. Vatic. II 377, 15 ff: . . . φθαρτὸς μέν ἐστι (ὁ κόσμος) διὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν, ἄφθαρτος δὲ διαμένει διὰ τὴν τοῦ θεοῦ βούλησιν.

[118] Prokl. Tim. III 212, 23 ff; vgl. Remp. II 9, 26 ff.

[119] Wir finden sie bei Ps. Timaios Lokros, Philon, Seneca, Plutarch, Aetios, Severus. Gegen die Formel haben sich besonders natürlich die Peripatetiker (Alexander von Aphrodisias) gewandt: Prokl. Tim. III 212, 9 ff.

[120] Mit seinem Anspruch, Platon von aristotelischem Gedankengut freihalten zu wollen, berührt Attikos sich mit Kalvisios Tauros, der laut Suda s. v. Tauros ein

auf an, die prinzipielle Unvereinbarkeit der platonischen mit der aristotelischen Lehre darzutun, um die Lehre Platons von fremden Elementen freizuhalten. Aus diesem Werk hat uns Eusebios u. a. ein Kapitel überliefert, in dem sich Attikos zur Frage der Ewigkeit der Welt kritisch mit Aristoteles und seinen Sympathisanten unter den Platonikern auseinandersetzt[121]. Es ist ein bedeutender Text zu unserem Thema und soll daher hier in extenso behandelt werden (Att. bei Euseb. P. E. XV 6, 2 ff).

In drei Abschnitte läßt sich der Text gliedern:

1) Platons Vorüberlegungen zur Darstellung einer gewordenen Welt im Timaios:

„Zunächst untersuchte er (Platon) die Entstehung der Welt; dabei erachtete er es für notwendig, daß jedermann die großartige und überaus nützliche Lehre von der göttlichen Vorsehung (πρόνοια) zu erkennen suche; und da er zu der Ansicht gelangte, daß das Ungewordene weder eines Schöpfers (ποιητής) noch eines Fürsorgenden (κηδεμών[122]) bedürfe, um in guten Zustand zu gelangen, so nahm er dem Kosmos das Ungewordensein (τὸ ἀγένητον), um ihn nicht der Vorsehung zu berauben“ (§ 2).

Waren nahezu alle bisherigen Argumente des Attikos für die zeitliche Entstehung der Welt sachlicher Art — sie waren direkt dem Timaios entnommen oder als Interpretation am Timaios gewonnen —

Werk Περὶ τῆς τῶν δογμάτων διαφορᾶς Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους schrieb (dazu K. Praechter, Hermes 57, 1922, 494; ders. RE s. v. Tauros 11, Bd.V A 1, 1934, 61). Des Tauros Freundschaft mit Plutarch (Gellius I 26, 4 ff) hinderte ihn indessen nicht, in Fragen der Weltschöpfung anderer Meinung zu sein (vgl. S. 105 ff). Das Bemühen um eine Trennung von Aristotelischem und Platonischem finden wir im 2. Jh. auch bei Numenios (vgl. R. Beutler, RE s. v. Numenios 9, Suppl. VII, 1940, 668). Als „ein typischer Vertreter platonischer Orthodoxie“ gegen aristotelisierende Tendenzen ist ferner der ältere Zeitgenosse des Attikos, Nikostratos, anzusehen (Ueberweg-Praechter 548; K. Praechter, Hermes 57, 1922, 481 ff). Die Gegenbewegung setzt mit Ammonios, dem Lehrer Plotins, ein, der die wesentliche Übereinstimmung der Lehren Platons und Aristoteles' vertrat (Photios Bibl. S. 172 a 4 ff. 461 a 30 ff). Die Harmonie der beiden Philosophen vertraten dann später Porphyrios, Hierokles, Simplikios (W. Theiler, Plotin zwischen Platon und Stoa, Fondation Hardt, Entretiens V, Vandœuvres-Genève 1957, 65). Über die Berechtigung des Anspruchs, den Attikos auf Orthodoxie erhob, vgl. Moreschini 18 ff. Dieser kommt 21 zu dem Schluß, daß „la presunta ortodossia di Attico è esistita solo nelle sue intenzioni“; ähnlich 35.

[121] Euseb. P. E. XV 6, 1—17. Zu den Attikoszitaten des Eusebios vgl. K. Mras, Glotta 25, 1936, 183 ff. Dort zum Titel der von Eusebios benutzten Schrift S. 187.

[122] κηδόμενος ist der Gott im Politikos (273 D 5), κηδεύων bei Numenios fr. 21 L; vgl. Attikos bei Euseb. P. E. XV 5, bes. 5, 7 ff, wo die κηδεμονία des Gottes ein Schlüsselwort bildet.

so argumentiert Attikos hier über den Timaiostext hinaus aus dem religiösen Bedürfnis seiner Zeit heraus: Es geht ihm um die Erhaltung eines hohen Gutes, der Vorsehung des Gottes für die Welt.

Die Frage, was Platon zur Darstellung einer gewordenen Welt im Timaios veranlaßt hatte, war, wie wir gesehen haben, seit der Alten Akademie geläufig und auch in Attikos' Zeit nichts Ungewöhnliches. Die Antwort mit dem Hinweis auf die πρόνοια ist allerdings für uns überraschend und neu. Die göttliche Fürsorge für die Welt ist für den „gläubigen Platoniker“, wie K. Mras Attikos treffend genannt hat[123], ein feststehendes Postulat, das nicht zur Diskussion steht[124]. Wirkliche Fürsorge gibt es aber nach des Attikos Meinung nur zwischen Schöpfer und Werk; also muß die Welt ein Werk Gottes und von ihm geschaffen sein. Dies war, so projiziert Attikos seine eigenen Gedanken auf den Meister, Platons Überlegung, als er über die Entstehung der Welt nachdachte (σκοπῶν).

So originell die Interpretation des Attikos klingt, sie ist wesentlich älter[125]: Bei Seneca finden wir folgenden Satz: Manent enim cuncta, non quia aeterna sunt, sed quia defenduntur *cura regentis:* immortalia tutore non egerent ... mundum ipsum, non minus mortalem, quam nos sumus, providentia periculis eximit (Ep. 58, 28 f). Der Satz entspricht ziemlich genau der Grundauffassung des Attikos: das Ungewordene ist autark und bedarf des Schutzes nicht[126], die gewordene Welt hat in der Providentia ihre fürsorgende Beschützerin. Nun darf

---

[123] Glotta 25, 1936, 186. Vgl. H. Koch, Pronoia 271; Andresen 281.

[124] Dieses Postulat hat Attikos in dem Abschnitt, der der vorliegenden Passage unmittelbar vorausgeht (nämlich XV 5; vgl. K. Mras, Glotta 25, 1936, 185), gegenüber Aristoteles ausführlich verfochten. Aber auch da wird die Pronoia nicht bewiesen, sondern postuliert. In Fragen der göttlichen Fürsorge für die Welt standen Platons Äußerungen Nomoi 899 D ff; Phaidr. 246 E 4 ff als unumstößliche Lehrmeinung fest. Vgl. Attikos bei Euseb. P. E. XV 12, 1 f. Schon Theophrast hatte Phys. Dox. 20 (Dox. Gr. 493, 5 f) an Platon lobend hervorgehoben, daß er μόνος ἢ μάλιστα τῇ ἀπὸ τοῦ προνοοῦντος αἰτίᾳ κατεχρήσατο.

[125] In abgewandelter Form findet sich das Argument bei Hierokles in C. A. S. 80, 14 f. 82, 7 f Mullach. Vorklänge finden sich bei Plut. Procr. an. 4 (1013 E): τὸν περὶ θεῶν ἀγῶνα καὶ λόγον ... συγχέουσι, μᾶλλον δ' ὅλως ἀναιροῦσιν sc. die Platoniker, die die reale Entstehung der Welt leugnen. Wie Plutarch sagt, hat er anderenorts (d. h. in Περὶ τοῦ γεγονέναι κατὰ Πλάτωνα τὸν κόσμον) darüber ausführlicher gesprochen. Von dort mag die Nachricht stammen, daß Plutarch die Ursache der Welt mit der Pronoia identifizierte.

[126] Vgl. Nemesios S. 347 M.: ὧν γὰρ οὐδείς ἐστι δημιουργός, τούτων τίς ἂν εἴη προνοητής. Dies ist bei Nemesios ein Argument der Epikureer gegen die Pronoia. Es scheint also, als sei die Gedankenverbindung von Schöpfer und Fürsorger im Platonismus in Auseinandersetzung mit der epikureischen Schule entstanden. Vgl. auch Athenagoras, Leg. pro Christ. 8: οὐδὲ προνοεῖ, εἰ μὴ πεποίηκεν.

man gewiß auch darauf hinweisen, daß Plutarch den Demiurgen πρόνοια genannt haben soll (Prokl. Tim. I 415, 18 ff = fr. 195 Sandb.). Ist er der Urheber des Gedankens bei Attikos?

In die zeitliche Nähe Senecas gehört Philon, bei dem sich ähnliche Gedanken wie bei Attikos finden: Nach Op. mundi 171 bezweckt die Schilderung der realen Schöpfung durch Moses den Nachweis, daß die Welt geworden sei — dies gegen diejenigen, die sie für ungewordenen halten und damit Gott seine Vorrangstellung nehmen (οἳ πλέον οὐδὲν ἀπονέμουσι θεῷ) — und ὅτι καὶ προνοεῖ τοῦ κόσμου ὁ θεός. Denn nach den Gesetzen der Natur sorge derjenige, der etwas hervorbringt, für das Hervorgebrachte, so die Eltern für ihre Kinder (ähnlich § 9 f; Spec. leg. 3, 189 und Praem. 42; vgl. Quaest. in Gen. II 34). Philon sagt zwar nicht so scharf wie Attikos und Seneca, daß Ungewordenes der Fürsorge nicht bedürfe, aber es steht deutlich spürbar hinter seinen Worten, das *Gewordene* erfahre fürsorgenden Schutz von seiten dessen, der es erschaffen hat. Wenn man auf die zahlreichen Bezüge achtet, die die Philonstellen zum platonischen Timaios aufweisen [127], wird man die von W. Theiler (Tim. 28/29) geäußerte Ansicht gerne aufgreifen, Philon gehe an diesen Stellen auf einen Timaioskommentar, möglicherweise den des Eudor, zurück, in dem diese Thesen diskutiert worden seien. Die Ansicht Theilers erhält außer durch die Timaiosparallelen vielleicht auch dadurch eine Stütze, daß die bei Philon vorliegende Auffassung, die Vorrangstellung und Pronoia des Gottes werde nur bei Annahme seiner zeitlichen Priorität gegenüber einer real verstandenen Weltschöpfung gewahrt, in den Timaioskommentaren des Tauros und des Calcidius genannt und uminterpretiert wird (vgl. S. 115 ff). Beide enthalten möglicherweise ältestes Material.

Es ist sogar möglich, die Stelle zu benennen, an die sich die Interpretationen angeschlossen haben mögen: ich meine Tim. 30 B, wo die Überlegungen des Gottes wiedergegeben werden, die ihn veranlaßten, die Welt zu einem ζῷον ἔμψυχον ἔννουν τε zu machen, und wo es heißt, daß sie ein solches Lebewesen wird διὰ τὴν τοῦ θεοῦ πρόνοιαν (vgl. auch 44 C 7).

[127] Op. m. 171: die Welt ist einzig, weil der Demiurg einer ist (Tim. 31 B 2; vgl. dazu Theiler, Tim. 28; vgl. auch Arist. Met. 1074 a 31 ff). Gott machte die Welt sich gleich (Tim. 29 E 2 f; vgl. Tauros bei Philop. Aet. m. VI 8 S. 147, 6 f). Er verwandte alle Hyle auf das Werk (Tim. 32 C 6 ff; das Wortspiel mit ἄπειρος nach Tim. 55 C 7 ff). Auch Op. m. 9 steht deutlich in platonischer Umgebung. Spec. leg. 3, 189: πατέρα καὶ ποιητήν (Tim. 28 C 3 f); ὁ γεννήσας πατήρ (Tim. 37 C 7).

2) Auseinandersetzung mit den Schulgefährten:

„Wir bitten nun diejenigen von unseren Schulgefährten (τοὺς ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἑστίας), uns nicht im Wege zu sein, welche die Lehrmeinung vertreten, der Kosmos sei auch nach Platon ungeworden. Denn es ist recht und billig, daß sie Nachsicht mit uns üben, wenn wir in Fragen der Lehrmeinung Platons auf die Worte bauen, die er mit klarer und deutlicher Zunge zu uns — ein Grieche zu Griechen — gesprochen hat (§ 3).

„Denn", so sagt er (Tim. 30 A 3—6), „der Gott übernahm alles Sichtbare, das keine Ruhe hielt, sondern sich ohne Regel und Ordnung bewegte, und führte es aus der Unordnung zur Ordnung, da er diesen Zustand für in jeder Hinsicht besser hielt als jenen".

Daß er aber nicht in rätselhaften Andeutungen (δι' αἰνιγμάτων) und nicht in Ermangelung deutlicher Ausdrucksmöglichkeit (ἐπὶ τοῦ σαφοῦς χρείᾳ) ein Entstehen der Welt annahm[128], zeigen in weit größerem Maße die Worte, mit welchen sich der Vater aller Dinge bei ihm über dieses Thema nach der Schaffung des Alls äußert (§ 4). „Denn", so sagt er, „da ihr geworden seid (er spricht zu den Göttern), seid ihr nicht unsterblich und nicht gänzlich unauflöslich, allerdings werdet ihr keine Auflösung erfahren, da ihr meines Willens sicher seid ⟨,der ein stärkeres Band ist als jene Bande, mit welchen ihr bei eurer Entstehung verknüpft wurdet⟩ [129] (nach Tim. 41 B 2—6) (§ 5). Indes, wie gesagt, mit denjenigen, die uns in der gleichen Schule entgegnen (τοὺς ἔνδον ὑποφθεγγομένους [130]), möchten wir uns nur mit freundlichen Argumenten auf freundschaftliche und ruhige Weise auseinandersetzen, da sie Freunde sind. Denn auch diese scheint Aristoteles zum Umdenken bewogen zu haben, da sie der Anklage des Lehrsatzes durch Aristoteles nicht standzuhalten vermochten, es andererseits aber Platon nicht antun wollten, daß seine Lehre als Unwahrheit überführt werde (§ 6).

Nach unserem Verständnis ist Platon der Ansicht, daß der Kosmos als schönstes Werk vom besten aller Demiurgen geschaffen ist (nach Tim. 29 A 5 f). Platon hat den Schöpfer (ποιητής) des Alls mit einer Kraft (δύναμις) bekleidet, durch die (δι' ἧς) er den Kosmos erstellte, der vorher nicht war, und nach der Erstellung bereitwillig für immer

---

[128] Vgl. Jamblich bei Prokl. Tim. I 290, 9 ff, unten S. 170.

[129] So ist nach Tim. 41 B 5 f zu ergänzen. Attikos kürzt ab. Ähnlich [Justin], Cohort. 23.

[130] Eine sprachliche Anspielung auf Soph. 252 C.

unversehrt erhalten will. Auf diese Weise steht für ihn fest, daß der Kosmos geworden und unvergänglich ist.

Wer von den Peripatetikern würde diese Lehre bestätigen?" (§ 7).

In sachlichem Ton und ruhiger Argumentation, ja mit der freundlichen Bitte um Nachsicht, wenn er anderer Meinung sei als sie, wendet Attikos sich gegen diejenigen Schulgefährten, die die Ansicht vertreten, Platon lehre im Timaios keine reale Entstehung des Kosmos [131]. Aus den Worten des Attikos spricht so etwas wie Familiensinn. Über alle z. T. fundamentalen Lehrgegensätze hinweg betrachtet er sämtliche Anhänger Platons als eine um den gleichen Herd versammelte Familie (τοὺς ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἑστίας [132], τοὺς ἔνδον ὑποφθεγγομένους). Sie sind und bleiben seine Freunde, selbst wenn sie anders denken. Sind sie doch nur, von Aristoteles verführt, aus Ehrfurcht gegen den verehrten Archegeten der Schule und aus Unvermögen gegenüber den aristotelischen Einwänden zu falscher Lehrmeinung gelangt. Attikos ist offensichtlich der Ansicht, daß er nur die Einwände des Aristoteles zu entkräften braucht, um alle Platoniker auf seiner Seite zu haben. Der Familiensinn ist also auch ein wenig Diplomatie. Zwei Erklärungen des Problems der Weltschöpfung des Timaios führt Attikos an: die zweite — ἐπὶ τοῦ σαφοῦς χρείᾳ — geht auf die altakademische Interpretation σαφηνείας χάριν zurück (oben S. 18 ff). Nur in Ermangelung einer adäquaten und klaren Möglichkeit der Darstellung des eigentlich Intendierten habe Platon zur Kosmogonie als Darstellungsform gegriffen. In Wirklichkeit sei der Kosmos unentstanden. Die erste — Platon rede im Timaios in Rätseln — ist dagegen neu. Sie will besagen, daß wie in den Rätseln auch hier das Gemeinte nicht im Wortlaut, sondern hinter den Worten zu suchen sei [133]. Dem hält Attikos zwei Timaioszitate entgegen, in welchen Platon „mit klarer und deutlicher Stimme" rede, „ein Grieche zu Griechen" [134]; d. h. er

[131] Schäfers, Porph. 7 denkt an Albin als den Platoniker, gegen den sich Attikos hier richtet, Moreschini 35 an die Schule des Gaius überhaupt. Eher dürfte man die Schule des Tauros vermuten, der sowohl die Erklärung σαφηνείας χάριν vertrat als auch den verhüllenden Charakter der Sprache des platonischen Timaios hervorhob (vgl. unten S. 115).

[132] Zum Ausdruck vgl. Amelios bei Porph. Vita Plot. 17, 39; Proklos, Theol. Plat. I 7 S. 31, 9 f Saffrey. Westerink mit den Notes complémentaires z. St. S. 140.

[133] Vgl. jedoch schon Tauros, unten S. 115, dann auch S. 125 mit Anm. 166. Zur obscuritas des Timaios vgl. Cic. fin. II 5, 15; Galen, Comp. S. 34, 14 ff; Calcidius 1 S. 57, 1 ff. 322 S. 317, 12 ff; Macrobius Somn. Sc. 2, 3, 15.

[134] Ansprechend ist die Vermutung von K. Mras, Glotta 25, 1936, 188, mit αὐτὸς Ἕλλην ὢν πρὸς Ἕλληνας ἡμᾶς rühme sich Attikos „offenbar rein-griechischer Abkunft, eine Seltenheit damals, da fast alle griechischen Schriftsteller aus

leugnet die Unklarheit und meint, ein Grieche könne Platon nur so verstehen, daß er eine reale Entstehung der Welt im Sinne habe. Zudem seien die Erklärungen dieser Platoniker nur Ausflüchte, der eigentliche Grund für die abweichende Ansicht der Gefährten liege in den Vorwürfen des Aristoteles gegen die Lehre des Timaios, die sie nicht zu entkräften imstande seien [135].

Demgegenüber vertritt Attikos die reale Erstellung der Welt durch den ποιητής [136] des Alls, den Demiurgen. Mit Hilfe einer Dynamis, die Platon dem Demiurgen beilege, schaffe dieser die Welt und erhalte sie. Von dieser Dynamis finden wir im Timaios nichts. Die Gestirnsgottheiten können nicht gemeint sein, da sie nicht den Kosmos schaffen helfen, sondern den Menschen. Hier zeigt sich die Scheu, den Gott mit der als böse gedachten Urseele bzw. der Materie in direkte Verbindung zu bringen, und das Bemühen, schöpferische Hilfskräfte einzuschalten, die des Gottes Willen an der Materie vollbringen, ein Zug, der uns zum erstenmal bei Philon begegnet [137], dann aber häufiger auftaucht [138]. Die Dynamis erscheint an dieser Stelle als Werkzeug des Gottes, mit dessen Hilfe er die Welt schafft [139]. Der § 16 wird allerdings zeigen, daß dem Werkzeug keine Sonderexistenz zukommt, daß es vielmehr nur ein Aspekt des Gottes ist, der sein Schaffen betrifft, und insofern mit ihm identisch ist.

3) Auseinandersetzung mit Aristoteles:

„Man muß dem Mitstreiter dieser Leute (sc. der Peripatetiker) zureden und ihm erklären, daß, wenn etwas geworden ist, dieses *nicht*

---

dem Osten stammten". Wenn Mras dann allerdings meint, die Aussage des Attikos richte sich vielleicht gegen Numenios, so wüßte ich nicht, womit man diese Vermutung absichern könnte. Numenios scheint eher an eine reale Schöpfung im Timaios geglaubt zu haben (s. u. S. 68 f). Witt 120, Anm. 1 meint: „the phrase Ἕλλην πρὸς Ἕλληνας has the same ring as that in Enn. II, IX 6: τῆς ἀρχαίας Ἑλληνικῆς — sc. αἱρέσεως — οὐχ ἁπτόμενοι", kaum überzeugend.

135 Ähnlich S. 361, 12 ff Mras.

136 Tim. 28 C 3. Vgl. S. 362, 17 Mras.

137 Op. m. 21 (dazu Theiler, Tim. 31); Migr. 181; Confus. 182. Vgl. M. Pohlenz, Philon v. Alexandrien, NGA, Phil. hist. Kl. 1942, 482 ff; ders. Stoa I 373. II 182.

138 Vgl. [Arist.] De mundo 397 b 22 f: ὁ θεὸς ... δυνάμει χρώμενος ἀτρύτῳ, δι' ἧς καὶ τῶν πόρρω δοκούντων εἶναι περιγίνεται; 398 a 2 ff. b 7 ff. 20 ff (dazu M. Lausberg, Untersuchungen zu Senecas Fragmenten, Berlin 1970, 97 f; Matter 36; H. Strohm, Mus. Helv. 9, 1952, 162 ff. 171); Seneca, Ep. 58, 28; Numenios, Test. 26 L; Justin, Apol. I 60, 7: „die Kraft nach dem ersten Gott". Augustinus, C. D. XII 26. Bei Plotin wirkt nur die ἐσχάτη δύναμις der Weltseele in den Kosmos hinein, IV 8 [6] 2, 33.

139 Zum δι' οὗ als ὄργανον des Gottes vgl. Theiler 19 ff und H. Dörrie, Mus. Helv. 26, 1969, passim.

in jedem Fall und mit Notwendigkeit auch vergeht, und ebenso umgekehrt, daß, wenn etwas nicht vergeht, dieses *nicht* notwendig ungeworden ist. Denn man darf nicht zugestehen, daß die Ursache für die Unvergänglichkeit einzig und allein auf dem Ungewordensein beruhe, noch darf für das Gewordene der Umschlag in die Vernichtung ohne Hilfe bleiben [140] (§ 8).

Woher sollen wir nun aus den Werken des Aristoteles Hilfe gegenüber diesen Lehren nehmen? Entwickelt er doch seine Lehre über diese Dinge weder untendenziös noch an und für sich, sondern er richtet sich direkt gegen Platon und verknüpft das Gewordene mit der Notwendigkeit zu vergehen und behauptet, das, was nicht vergeht, erlange seine Unvergänglichkeit nur aus der Tatsache, daß es nicht geworden sei, wobei er auch dem Gott nicht die Kraft belassen möchte, mit deren Hilfe [141] er etwas Gutes schaffen könnte. Denn was früher nicht entstanden ist, das, sagt er, werde wohl auch nicht entstehen [142] (§ 9).

Weit davon entfernt, dem platonischen Dogma mit dieser seiner Lehre zu Hilfe zu kommen, hat er sogar einige von denjenigen Männern, die sich ernsthaft um Platons Lehre bemüht haben, mit seinen Lehren in Schrecken versetzt und sie von der (wahren) Lehre abgebracht, da sie nicht einzusehen vermochten, daß zwar *nach der Natur der Dinge selbst* — dann nämlich, wenn man sie in *Absehung von Gottes Willen und Kraft* betrachtet (vgl. Tim. 53 B 3 f) — das Gewordene nicht unvergänglich und das nicht Vergehende ungeworden ist [143] (§ 10). Wenn man aber die beste Ursache (vgl. Tim. 29 A 6), die aus Gott stammt, nicht unbeachtet läßt, *so muß man diese als die Führerin von allem ansehen und sie nicht als schlechter als die übrigen Ursachen erscheinen lassen* [144]. Denn es wäre doch lächerlich [145], wenn etwas zugrundegeht, weil es geworden ist, selbst *wenn der Gott will,* daß es nicht zugrunde geht, und wenn etwas die Kraft (ἰσχύς) besitzt, nicht zu vergehen, weil es ungeworden ist, Gottes Wille aber weniger stark ist, etwas Gewordenes unvergänglich zu erhalten (§ 11) [146].

---

[140] Anspielung auf Politikos 273 DE.

[141] δύναμιν ... ῇ χρώμενος. Hier liegt erneut die Vorstellung vom Werkzeug vor.

[142] S. o. S. 13 ff.

[143] Ähnlich S. 360, 13 ff Mras.

[144] Sondern besser! Vgl. Nomoi 902 E 4 ff.

[145] Vgl. oben S. 50.

[146] Der Text scheint mir nicht in Ordnung; es ist εἰ καὶ zu schreiben oder δὲ zu tilgen. In jedem Fall darf nach βούλεται kein Komma gesetzt werden.

Ein Baumeister ist doch in der Lage, ein Haus zu errichten, das vorher nicht existiert hat, manch einer ist fähig, ein Standbild zu schaffen, das vorher nicht da war, ein anderer baut aus unbearbeitetem Holz [147] ein Schiff [148] und übergibt es denjenigen, die es brauchen, und jeder der übrigen Handwerker, jedenfalls soweit sie den herstellenden Künsten nachgehen, besitzt diese Fähigkeit, etwas Nichtseiendes ins Sein zu führen — der Allkönig (παμβασιλεύς [149]) und der beste aller Künstler (ἀριστοτέχνης [150]) aber soll nicht einmal das Vermögen eines menschlichen Künstlers besitzen, vielmehr soll er uns an allem Entstehen keinerlei Anteil nehmen? Nein, sofern wir in der Lage sind, auch nur in beschränktem Maße eine Vorstellung von göttlicher Ursache zu gewinnen [151] (§ 12).

Indes sollte der Gott zwar in der Lage sein, das Gute zu wollen (‚denn er ist gut, und der Gute kennt keinen Neid in einer Sache' — Tim. 29 E 1 f), das Gewordene aber zu bewahren und zu beschützen nicht fähig sein? Sind doch auch die übrigen Künstler zu beidem befähigt. Der Baumeister und der Schiffsbauer bauen nicht nur neue Schiffe und Häuser, sondern sind auch in der Lage, den durch Zeiteinwirkung vom Verfall bedrohten Hilfe angedeihen zu lassen, *indem sie schadhafte Teile an ihnen durch andere ersetzen* (§ 13). Daher muß man auch dem Gott auf jeden Fall wenigstens so viel zugestehen; denn was einer als Ganzes herzustellen in der Lage ist, wie sollte er dieses nicht auch teilweise schaffen können?

---

[147] ἐξ ὕλης ἀργοῦ. Der Ausdruck schillert, da mit ihm auch die Materie bezeichnet werden kann (z. B. Plut. Procr. an. 7. 1015 E).

[148] Schiff und Haus als Beispiele auch bei Porphyrios bei Philop. Aet. m. VI 8 S. 149, 1 und Philoponos selbst III 5 S. 36, 28 u. ö.; Calcidius 228 S. 243, 19 in gleichem Zusammenhang. Für Origenes den Christen, vgl. Koch, Pronoia 273, Anm. 1.

[149] Platon, Ep. II 312 E 1 f: τὸν πάντων βασιλέα; Nomoi 904 A 6; Staat 509 D. Vgl. Numenios fr. 21 L. Der Königsvergleich findet sich besonders häufig bei Philon. Vgl. Pohlenz, Philon von Alex., NGA, Phil. hist. Kl. 1942, 484. παμβασιλεύς heißt der Gott auch bei Euseb. P. E. V 1, 2 und schon viel früher bei Alkaios fr. 3, 4 Diehl sowie in den orphischen Hymnen (73, 3 Quandt). Zum Ursprung der All-Epiklesen vgl. M. Forderer, Anfang und Ende der abendländischen Lyrik, Amsterdam 1971, 192 ff.

[150] Dieses Prädikat des Gottes findet sich bei Plutarch, De facie 13 (927 A) u. ö.; Hierokles in C. A. S. 25, 12 Mullach; Basileios, In Hexam. I 11; Gregor v. Nyssa PG 44, 136 B. 46, 680 C; Cyrill. P. G. 69, 17 A (W. Theiler RAC s. v. Demiurgos Bd. 3, 1957, Sp. 696 f). Es stammt aus Pindar (fr. 57 Snell); vgl. Clemens Alex. Strom. V 14, 102, 2.

[151] Vgl. Nomoi 902 E ff: μὴ τοίνυν τόν γε θεὸν ἀξιώσωμέν ποτε θνητῶν δημιουργῶν φαυλότερον . . .

Es ist also notwendig, daß Neues entsteht, wenn ein Schöpfer (ποιητής) überhaupt existieren soll[152], und daß sein gutes Werk für alle Zeit erhalten bleibt. Denn das schön Gewordene auflösen zu wollen, kommt (nur) einem Bösen zu (nach Tim. 41 B 1 f) (§ 14)[153]. *Es gibt jedoch kein stärkeres Band zur Erhaltung des Gewordenen als Gottes Wille* (Tim. 41 B 4—6). Oder (soll man annehmen, daß) viele Dinge, z. B. Völker, Städte, Kunstwerke (ἔργα), wenn sie des Menschen Aufmerksamkeit (σπουδή) und Interesse gefunden haben, obschon geworden, doch unermeßlich lange Zeit weiterexistieren, obgleich derjenige, der sie gewollt hat, nicht mehr lebt, (daß) diejenigen Dinge aber, die des Gottes Absicht und Wille auf ihrer Seite haben und seinetwegen und durch ihn geworden sind, in Gegenwart ihres Schöpfers vergehen und nicht bestehen bleiben werden? (§ 15). Welche Ursache sollte Gottes Absicht bezwingen (βιασαμένης)? Etwa die Notwendigkeit (ἀνάγκη) in den gewordenen Dingen selbst? Aber sie hat doch selbst ihre Niederlage[154] durch den Gott eingestanden, indem sie es zuließ, daß sie geordnet wurde (Tim. 48 A). Oder eine äußere Ursache, die sich Gott widersetzt[155]? Diese gibt es nicht, noch ist es richtig, den Gott unter denjenigen Dingen hinter etwas zurückstehen zu lassen, unter welchen er vorher seine siegreiche Ordnung aufgerichtet hat, es sei denn es entgeht uns völlig, daß wir von der größten und göttlichsten Kraft (δύναμις)[156] sprechen (§ 16).

Indessen scheinen wir in unserem Eifer über unser Thema hinaus zu dem Logos zu gelangen, der die Wahrheit beinhaltet. Zugleich ist klar, was nachzuweisen wir uns zur Aufgabe gemacht hatten, daß diejenigen keine Lehrer über das Entstehen des Kosmos sein können, die ihm überhaupt kein Entstehen belassen wollen[157]" (§ 17).

---

[152] Mras faßt μέλλοι absolut: „die Absicht haben sollte", aber εἶναι (Vig. marg.) ist notwendig. Denn aus der Absicht folgt nicht mit Notwendigkeit das neue Werk, wohl aber ist die sinnvolle Existenz eines ποιητής an das Neue gebunden. Ist nicht vielleicht zu lesen ὅλων ποιητής ⟨εἶναι⟩?

[153] Ein später beliebtes Argument. Vgl. z. B. Prokl. bei Philop. Aet. m. VI 119, 14 ff.

[154] Vgl. Tim. 48 A 4 f: ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος.

[155] Dies könnte Reminiszenz von Tim. 32 C 5 — 33 B 1 sein, allerdings vom Kosmos auf den Gott übertragen.

[156] Die δύναμις, die an zwei Stellen als Werkzeug erschien, scheint hier — wie öfter bei Philon und in De mundo 398 a 2 ff — nicht von Gott getrennt zu existieren, also keine eigenständige Größe zwischen Gott und Materie zu sein.

[157] D. h. Aristoteles im Gegensatz zu den Platonikern, die dem Kosmos immer ein Entstehen in der einen oder anderen Form zugestanden haben.

Attikos bestreitet den — von Aristoteles und seinen Schülern vertretenen und von vielen Platonikern akzeptierten — Satz, daß alles Gewordene mit Notwendigkeit auch vergehe und daß etwas, das nicht vergeht, darum notwendigerweise unentstanden sein müsse. Nicht wendet er sich gegen die Umkehrung dieses Satzes, daß alles Unentstandene mit Notwendigkeit unvergänglich sei, da eine Leugnung der Notwendigkeit dieser Verknüpfung Gottes und der Seele ewige Existenz in Frage stellen würde. Zudem war man gerade hier durch eine kategorische Aussage Platons (zur Seelenlehre!) gebunden, daß das Ungewordene unvergänglich sei: Phaidr. 245 D 3 f[158].

Attikos' Argumentation ist sehr weitläufig und rhetorisch. Er scheint sich an ein breiteres Publikum und nicht nur an die Schulgefährten zu wenden[159]. Aus dem Stil erhellt das Engagement, mit dem er sich gegen seinen Hauptgegner wendet[160]. Wie schon im Testimonium des Aeneas von Gaza (oben S. 50) scheut er sich auch hier keineswegs, des Aristoteles Lehre als „lächerlich" abzustempeln. Und dennoch verfällt Attikos nicht in bloße Polemik. Bei aller Rhetorik, bei allem persönlichen Einsatz ist seine Argumentation sachlich[161]. Sie läßt sich folgendermaßen kurz zusammenfassen:

1) Nicht alles Entstandene vergeht, nämlich dann nicht, wenn der Gott es erhalten will; denn

a) das Gesetz, daß alles Entstandene vergehen müsse, trifft nur auf die Natur der Dinge als solche zu in Absehung von Gottes Willen;

b) Gott ist als die beste aller Ursachen (Tim. 29 A 6), „Führer" *aller* Dinge, d. h. er ist auch allen anderen Ursachen überlegen. Aus

---

[158] Den unbequemen Satz Staat 546 A 2: γενομένῳ παντὶ φθορά ἐστιν konnte man dagegen im Sinne bloßer Naturnotwendigkeit verstehen, der Gottes Wille nicht unterworfen, sondern überlegen ist. Vgl. oben S. 50.

[159] Vgl. Atticos, Fragments de son œuvre avec introduction et notes par J. Baudry, Paris 1931, S. XX, dem man kaum abnehmen wird, des Attikos Argumentation sei „simpliste et quelque peu naive". Attikos macht vielmehr ernst mit seinem Gottesbegriff. Existiert Gott, so vermag er es auch, sich gegen die Naturgesetze durchzusetzen, und ist ihnen in keiner Weise unterlegen.

[160] Wohl wegen seines Engagements für Platon nennt Aeneas von Gaza 46, 16 C den Attikos Πλάτωνος ἐραστής (!) τὰ τῷ ἐρωμένῳ δοκοῦντα διεξιών.

[161] Der Ton gegenüber Aristoteles ist in den übrigen Auszügen des Eusebios schärfer als in unserem Abschnitt; vgl. die Zusammenstellung bei K. Mras, Glotta 25, 1936, 186 f; vgl. auch Baudry (oben Anm. 159) XXXII. LI f Mras ist der Ansicht, daß „diese Polemik gegen Aristoteles ... sich ... daraus erklärt, daß der Peripatos einen Alexander von Aphrodisias hatte". Dagegen macht Moreschini 19, Anm. 6 mit Recht geltend, daß nach allgemeiner Auffassung Attikos erheblich jünger ist als Alexander v. Aphrodisias.

diesem Grunde kann er das Naturgesetz überbrücken, nach dem alles Entstandene vergehen muß.

2) Als ἀριστοτέχνης ist der Gott — analog zum menschlichen Künstler — in der Lage, Neues zu erschaffen und es zu erhalten; denn

a) der besten aller Ursachen muß in höherem Maße zukommen [162], was sich bei einer untergeordneten Ursache, dem menschlichen Künstler, von selbst versteht;

b) die Benennung ποιητής — so wird der Demiurg Tim. 28 C 3 genannt — ist sinnlos, wenn er nichts Neues schafft [163];

c) Gott will das Gute, und sein Werk ist gut; die Zerstörung eines guten Werkes kommt aber nur einem Bösen zu, nicht Gott, der gut ist;

d) Gott will die Welt, und nichts könnte Gottes Willen bezwingen [164].

Beachtenswert ist, wie Attikos in der Frage des Fortbestandes der Welt alles auf die Karte der Macht des göttlichen Willens setzt. Er hält sich hier eng an Tim. 41 B 4—6: τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων οἷς ὅτ' ἐγίγνεσθε συνεδεῖσθε. Im Zentrum seiner Fragestellung steht nicht mehr die Welt und ihr Entstehen und Vergehen als solche, sondern Gott und seine Beziehung zur Welt. Daher des Attikos abbrechende Schlußbemerkung, man sei im Übereifer zum λόγος περὶ ἀληθείας vorgestoßen, d. h. man habe den Bereich der Natur und des εἰκὼς λόγος bereits verlassen und sei zum λόγος über die göttliche οὐσία gelangt (nach Tim. 29 B 3 — C 3). Die Frage nach der Zeitlichkeit oder Ewigkeit der Welt ist zur Theodizee geworden; denn erst das richtige Gottesverständnis löst auch die Frage nach der Zeitlichkeit oder Ewigkeit der Welt [165].

Besondere Aufmerksamkeit verdienen die Vergleiche, deren Attikos sich bedient, um die Erhaltung der geschaffenen Welt durch den Gott zu charakterisieren:

1) Der Gott erhält die Welt, indem er die schadhaften Teile an ihr durch neue ersetzt — nach Tim. 33 C 7 f; die Stelle wird der Ausgangspunkt der Interpretation gewesen sein; vgl. auch 41 D 2 f — so wie der menschliche Handwerker ein Schiff oder ein Haus ständig erneuert und es dadurch vor dem Verfall bewahrt. Dieser Vergleich,

---

[162] Vgl. Nomoi 902 E 4 ff.

[163] Vgl. Philon oben S. 32 f.

[164] Der Wille Gottes als Garant der Unvergänglichkeit der Welt steht auch bei Augustinus C. D. XIII 17 im Vordergrund. Manches erinnert hier an Attikos, vor allem der Satz „. . . Deus . . . cuius voluntatem, ut ait Plato, nulla vis vincit".

[165] Dem entspricht es, wenn Attikos bei Euseb. P. E. XV 5, 2 sagt: ὁ μὲν Πλάτων εἰς θεὸν καὶ ἐκ θεοῦ πάντα ἀνάπτει.

der hier zum erstenmal begegnet, hat Geschichte gemacht: wir finden ihn wieder bei Galen (s. u. S. 65) und vor allem bei Philoponos, der ihn aus Galen oder Attikos hat: Aet. m. VI 25 S. 202, 18 ff; VI 28 S. 228, 5 ff; IX 10 S. 344, 5 ff; XIII 10 S. 502, 24 ff; XVII 3 S. 598, 4 f. Bei Philoponos klingt der Vergleich oft fast sprichwörtlich. Zum selben Vorstellungsbereich gehört die Erklärung [Galen], hist. phil. 17, Dox. Gr. 609, 15, die Welt sei nach Platon geworden, jedoch ewig διὰ τὴν εὐτεχνίαν τοῦ πεποιηκότος. Schließlich gehört hierher die Bemerkung des Hippolytos, Philosoph. I 19, 5, Dox. Gr. S. 567, 22 ff, die Welt sei nach einigen Platonikern als ganze unvergänglich, weil sie Teil für Teil ständig erneuert werde, so wie ein Wagen als ganzer erhalten bleibe, wenn man seine Teile erneuere. Verwandt ist ferner ein Vergleich, den Zacharias, Ammonios S. 109 Boiss. seinen Platoniker vorbringen läßt: Wie ein Feldherr die Ausfälle seiner Truppe ständig durch Neuzugänge ergänzt, um die Mannschaftsstärke konstant zu halten, so ergänzt der Gott die Zahl der sterbenden durch die Geburt neuer Menschen. Es hat den Anschein, als ob diese Art des Vergleichs in Attikos ihren Urheber hat.

2) Völker, Städte, Kunstwerke vermögen unermeßlich lange zu existieren, wenn der Mensch es will. Wie sollte der Gott die Welt nicht ewig erhalten können? Auch dieser Vergleich findet sich bei Galen (s. u. S. 65), und über Galen ist er zu Philoponos gelangt: Aet. m. XIV, 3 S. 548, 8 ff. Da Galen von Attikos abhängt (s. u. S. 65), ist Attikos als der wahrscheinliche Urheber des Vergleichs anzusehen.

Attikos folgt ganz deutlich den Spuren Plutarchs, nicht nur in der Übernahme der Grundphilosopheme, die er weiter ausbaut, auch in Methode und Grundhaltung: Wie Plutarch legt er den Finger auf den Wortlaut Platons, der nicht anders als im Sinne einer realen Entstehung des Kosmos zu verstehen sei. Wie sein Vorgänger berücksichtigt er die Implikationen einer zeitlichen Schöpfung sowie die Lehren anderer Dialoge, allerdings, wie es allenthalben scheint, in weitaus geringerem Maße als Plutarch selbst. Seine Grundhaltung ist die eines „religiösen Platonikers".

Gleiches kann man von Plutarch sagen, aber während das religiöse Moment in dessen Timaioserklärung nur verhalten anklingt (vgl. z. B. Procr. an. 4, 1013 E, allerdings mit Verweis auf eine ausführlichere Behandlung des angeschnittenen Problems anderenorts), ist es in den längeren Fragmenten, die wir soeben besprochen haben, das bestimmende Element. Das religiöse Element wird in dem Eusebiosfragment

so vordringlich, daß, wie gesagt, die Frage nach der Ewigkeit der Welt in die Frage nach dem Wesen Gottes einmündet.

cc) Die Anhänger von Plutarch und Attikos

Attikos hat zu seiner Zeit mit seinem Votum für eine zeitlich gewordene Welt im Timaios nicht allein gestanden. Nicht nur sein Schüler *Harpokration* schloß sich ihm in der Lehre an, die Welt sei real entstanden und ihrer Natur nach vergänglich, werde aber durch den Willen Gottes nicht zugrundegehen [166], sondern auch der begeisterte Platonanhänger [167] *Galen* hielt die Welt im Timaios für wirklich geworden [168]. Dies ist um so erstaunlicher, als Galen in Smyrna den Gaiusschüler Albin gehört hat [169], der seinerseits die Gegenposition hielt (unten S. 96 ff).

Et haec omnia erant *mundo nondum orto*, referiert Galen in seinem Kompendium des platonischen Timaios den Passus Tim. 69 B 2 ff (XVII 1) [170]. An anderer Stelle (II 11 ff) heißt es: Utrum autem ab aeterno fuerit (sc. mundus) an initium habuerit, in eis quae subsequuntur singulatim enarrat atque *eius generationem initium habuisse* dicit. Und VIII 14: Mundus enim e materia et forma *ortus et natus est*. Wie Plutarch und Attikos vertritt Galen (Comp. IV 1—13) die Ansicht, die ungeordnete vorkosmische Bewegung der Materie (Tim. 30 A. 52 D ff) deute auf deren Beseeltheit durch eine ungeordnete Seele hin [171]. Die Bewegung dieser Materie ist seiner Ansicht nach eine ewige [172]; die Bewegung ist ferner identisch mit der περὶ τὰ σώματα

---

166 Schol. cod. Vat. zu Prokl. Remp. II 377, 15 ff.

167 Galen nennt Platon „göttergleich“ (I 8 Kühn), „göttlich“ (IV 266 K.), σοφώτατος (XIV 213 K.). Vgl. auch Scr. min. III 78 Helmr. = V 869 K.

168 Galens *persönliche* Meinung zur Weltentstehung verbirgt sich hinter skeptischer Zurückhaltung. Vgl. die Praefatio des Compendium Timaei S. 11. Aus einer mittelalterlichen Übersetzung von Galens „De sententiis“ teilt mir Dr. V. Nutton brieflich freundlicherweise folgenden Abschnitt mit (Kap. 2): Igitur dico quod non habeo scientiam utrum mundus sit generatus et utrum aliquid sit extra (vel non aliquid sit extra, add. C), et cum dicam quod non habeam scientiam istarum rerum, igitur manifestius quod non debeam scire (habeam scientiam, C) de creatore istarum rerum que sunt in mundo, utrum sit corporeum aut incorporeum. Vgl. auch K. Kalbfleisch, Philologus 55, 1896, 694.

169 Scr. min. II 97 Müller = XIX 16 Kühn. Vgl. Witt 107. Allerdings war diese Schülerschaft nur von kurzer Dauer: Scr. min. I 31 f Marqu. = V 41 K.

170 Vgl. die Herausgeber, Praef. S. 10, 18 ff und A. J. Festugière, REG 65, 1952, 102 f.

171 ἡ τῆς ὕλης ψυχή ist Galen auch IV 700 f Kühn bekannt.

172 quem (motum materiae innatum) ab aeterno ei inesse dicit (Plato).

γιγνομένη μεριστὴ οὐσία (Tim. 35 A 2 f[173]). — Sollte es nicht eher die Bewegungs*ursache* sein, wie bei Attikos und Plutarch[174]? — Bei der real gedachten Weltwerdung senkte (immisit) der Gott der *ungeordneten Seele* eine andere Seele ein, quae e natura eius rei est, quae in una eademque condicione semper perseverat (gegen die Herausgeber ist festzustellen, daß die Ergänzung „materiam" [IV 11] nicht nötig ist: die vorher genannte ungeordnete Seele soll geordnet werden). Wie bei Attikos wird also die ungeordnete Seele überformt von einer hinzukommenden Seele. Diese soll aus dem Bereich der immer gleichbleibenden Dinge, d. h. dem geistigen Bereich, stammen[175]. Nicht nur wegen des Zustandes des Galentextes, auch wegen der nur andeutenden Kürze des Autors muß manches im Unklaren bleiben, so z. B. die Beziehungen zwischen dem Timaiosreferat (IV 1—5) und der *interpretatio* (IV 7) dieses Referats (IV 5—13). Sicher ist allerdings, daß Galen hier eine Lehre vertritt, die der des Attikos und des Plutarch eng verwandt, wenn nicht gar mit beider Lehren völlig identisch ist[176].

Beziehungen zu Attikos lassen sich in einer weiteren Schrift Galens feststellen, aus der uns Philoponos, Aet. mundi XVII 5 S. 600 f einen längeren Auszug übermittelt[177]: Wie Attikos setzt sich Galen dort mit dem Satz des Aristoteles kritisch auseinander, alles, was geworden sei, gehe notwendigerweise zugrunde. Daß alles Unentstandene unvergänglich sei, ist nach Galen unbestreitbar, nicht jedoch ist seiner Meinung nach alles Unvergängliche notwendigerweise auch unentstanden[178]. Denn es sei zu unterscheiden zwischen einem Unvergänglichen, dessen λόγος keinerlei Vergänglichkeit zulasse, wie z. B. das vollkommen Einfache und Unverletzliche (τὸ τελείως ἁπλοῦν καὶ ἀπαθές), und einem Unvergänglichen, dessen Unsterblichkeit eine „erneuerungsbedürftige" (ἐπισκευαστή) ist, wie die der Götter im Timaios

[173] Nach der sicheren Indizierung einer Lücke und der ebenso sicheren Ergänzung in der Lücke durch die Herausgeber.

[174] Aber auch Plutarch ist bisweilen unscharf; vgl. z. B. Procr. an. 7 (1015 E).

[175] Die *anima,* quae e *natura* eius rei est quae in una eademque condicione semper perseverat (IV 12 f), ist wie bei Attikos identisch mit der vorher genannten *substantia* quae in una eademque condicione semper perseverat (Tim. 35 A 1 f). D. h. diese substantia stammt wie bei Plutarch aus dem geistigen Bereich (vgl. Procr. an. 9. 1016 C; 23. 1023 D; 26. 1026 A). Nur nennt Plutarch sie nicht „Seele", sondern νοῦς bzw. νοερόν.

[176] Auf Attikos weist auch XVII 17: anima divina = die obere Seele; vgl. VI 7 f und oben S. 48.

[177] Es ist Galens verlorene Schrift Περὶ ἀποδείξεως, die Philoponos anführt, vgl. Aet. m. XVII S. 592, 5.

[178] So auch Attikos bei Euseb. P. E. XV 6, 8; vgl. oben S. 56 f.

(41 A 7 ff) oder die des Kosmos im Politikos (270 A 4 f)[179]. Platon habe erkannt, daß manches nicht zugrundegeht, selbst wenn es geworden ist, z. B. die Stadt der Lakedaimonier, wenn es sich so trifft: „Denn es ist möglich, daß sie nie zugrundegeht, obschon alle ihre Einzelhäuser ihrer Natur nach zum Untergang bestimmt sind[180], aber dadurch daß man sie allmählich erneuern kann, ist es möglich, daß das Ganze nicht zugrundegeht. Jedoch nicht nur eine Stadt kann man sich auf diese Weise als unvergänglich vorstellen, sondern auch ein einzelnes Haus[181], wenn das Schadhafte (τὸ πονῆσαν)[182] an ihm jeweils eine Ausbesserung erfährt. Es ist also sinnvoll, daß, wenn etwas ungeworden ist, dieses ohne Einschränkung unvergänglich ist, daß aber nicht notwendigerweise ungeworden ist, was unvergänglich ist[183]".

Auf den Kosmos angewandt, heißt das: Er ist real geworden und unvergänglich wie in den beiden Vergleichen Stadt und Haus. Seine Unvergänglichkeit beruht lediglich darauf, daß der Gott die jeweils schadhaften Teile erneuert.

Die Übereinstimmungen mit Attikos sind so frappant[184], daß man nicht umhin kann, entweder an eine direkte oder indirekte Abhängigkeit des Galen von Attikos zu denken. Da Attikos ein Zeitgenosse Galens ist, wird man eher an eine direkte Abhängigkeit des Arztes vom Platoniker glauben als die Vermittlung durch einen Zwischenträger annehmen. In jedem Fall bilden Plutarch, Attikos, Harpokration und Galen eine geschlossene Gruppe unter den Erklärern der Weltentstehung im Timaios. Die weniger bedeutenden Glieder dieser Gruppe tauchten alsbald in Vergessenheit unter, verdrängt durch die beiden stärksten Persönlichkeiten, Plutarch und Attikos, die wie ein Zwillingspaar bis in die Spätantike hinein als d i e Vertreter einer zeitlichen Genese der Welt im Timaios gelten.

---

179 Vgl. Attikos bei Prokl. Tim. III 212, 6 ff.

180 Dasselbe Beispiel bei Philop. Aet. m. XIV 3 S. 548, 8 ff ohne Galens Namen.

181 Stadt und Haus waren Beispiele des Attikos bei Euseb. P. E. XV 6, 13, oben S. 58 f. Das Beispiel des Schiffes findet sich bei Philoponos, Aet. m. VI 25 S. 202, 18 ff in etwas anderem Zusammenhang, das Paar von Haus und Schiff ebd. VI 28 S. 228, 5 ff im genau gleichen Zusammenhang ohne Galens Namen, aber deutlich in Abhängigkeit von ihm.

182 Von den πεπονημένα hatte Attikos bei Euseb. P. E. XV 6, 13 gesprochen.

183 Dieser Schluß auch bei Attikos bei Euseb. P. E. XV 6, 8, dort allerdings *vor* den Beweisen.

184 Konsens mit Attikos besteht auch darin, daß Galen nach Tim. 69 C nur den oberen Seelenteil als unsterblich ansah: Compendium XVIIac — Prokl. Tim. III 234, 9 ff; vgl. die Herausgeber des Compendium Timaei, Praef. S. 15, 3 ff.

Wahrscheinlich in denselben Umkreis gehören zwei doxographische Nachrichten, die wir bei Hippolytos, Philos. I 19, 4 (Dox. Gr. 567, 18 ff) und [Galen], philos. hist. 17 (Dox. Gr. 609, 11 ff) lesen. *Hippolytos* referiert zunächst Platons (!) Lehre: „Die Hyle sei Ursprung und zeitgleich (σύγχρονος) mit dem Gott [185]; insofern sei auch der Kosmos ungeworden, denn, wie er sagt, besteht er aus ihr. Dem Ungewordensein folge aber auf jeden Fall auch das Unvergänglichsein [186]. Sofern man aber den Kosmos als Körper [187] ansetzt und als aus vielen Qualitäten und Formen zusammengesetztes Gebilde, insofern sei er entstanden und vergänglich [188].

Einige von den Platonikern aber haben beides verbunden (vermischt, ἀμφότερα ἔμιξαν), wobei sie folgendes Beispiel verwandten: wie ein Wagen immer fortbestehen kann, ohne zu zerfallen, wenn man ihn Teil für Teil ausbessert [189], und wie er selbst immer unversehrt bleibt, auch wenn die Teile jeweils zugrundegehen, so geht auch der Kosmos, was seine Teile betrifft, immer zugrunde; sofern aber die ausgefallenen Teile erneuert und vollwertig ersetzt werden, bleibt er in Ewigkeit bestehen".

Hippolytos scheidet klar Platons Lehre, wie er sie versteht, von der Auffassung einiger Platoniker. Platon soll gelehrt haben, der Kosmos sei unentstanden, sofern das, woraus er entstanden ist, die Hyle, unentstanden ist; entstanden und vergänglich sei er, sofern er Körper sei [190] und aus einer Vielheit von ποιότητες καὶ ἰδέαι bestehe. Hinter diesen Ausführungen des Hippolytos steht der mittelplatonische Satz, der Kosmos sei nach Platon πῇ μὲν ἀγένητος, πῇ δὲ γενητός: ungeworden sei er, sofern er aus der vorkosmischen Hyle besteht, die der

[185] Nach der mittelplatonischen Dreiprinzipienlehre ist auch die Hyle ἀρχή; vorneuplatonisch ist die Lehre, die Hyle sei σύγχρονος θεῷ: vgl. Plut. Procr. an. 5 (1014 B); Numenios test. 30 Leemans = Calc. 295 S. 297, 15; Hermogenes bei Tertullian, Adv. Hermog. 4, 4; [Justin] Cohort. 23.

[186] Vgl. Attikos bei Euseb. P. E. XV 6, 8, oben S. 56 f. 60. Die Formulierung berührt sich mit der Galens bei Philop. Aet. m. XVII 5 S. 601, 14 f.

[187] Vgl. Tim. 28 B 8: σῶμα ἔχων.

[188] Zum ganzen Gedanken vgl. Prokl. Tim. I 219, 16—18.

[189] Vgl. das Beispiel des Joannes Philoponos, Aet. m. VI 25 S. 202, 18 ff: ein Schiffsbaumeister wechselt die schadhaften (πεπονηκυῖαν) Bohlen des Schiffes mit der Zeit aus, so daß nach einiger Zeit das Schiff ganz ausgewechselt ist. Bei diesem Beispiel ist auf das Schiff des Theseus bei Plut. Theseus 23 zu verweisen, auf das Wendland in seiner Ausgabe des Hippolytos zu S. 20, 6 hinweist. Witt 98, Anm. 1 äußert die unbegründete Vermutung, daß das Wagenbeispiel auf Antiochos von Askalon zurückgeht.

[190] Vgl. Anm. 187.

Gott nicht geschaffen, sondern nur zur Herstellung der Welt verwandt habe, geworden, sofern der Gott aus diesem Material einen geordneten und harmonischen Kosmos geschaffen habe [191]. Es ist klar, daß sich dieser Satz auf Tim. 28 B 7 — C 2 und 30 A. 52 D ff stützt. An der ersten Stelle ist die Körperlichkeit ein entscheidendes Kriterium für ein Gewordensein des Kosmos, das zweite Stellenpaar zeigt die Selbständigkeit des vorkosmischen Materials gegenüber dem Demiurgen, der dieses nicht schafft, sondern „übernimmt" (30 A 4). Es wird allerdings bei Hippolytos nicht klar, ob das γενητόν in zeitlichem Sinne oder nur im Sinne metaphysischer Abhängigkeit [192] verstanden werden soll. In der Tat haben ja sowohl die Vertreter der ‚zeitlichen' Schöpfung im Timaios wie ihre Gegner den Schulsatz für ihre Interpretation verwandt (s. S. 41. 99). Sollte das γενητόν zeitlich verstanden werden — und der Sprachgebrauch Hippolyts spricht dafür [193] — so würden wir auf die Lehren des Attikos und Plutarch verwiesen, die die Hyle als das Ungewordene ansahen, den Kosmos aber als von Gott ausgeformten Körper für real geworden hielten. Allerdings ist nach Plutarch und Attikos auch die Urseele ἀγένητος, und der Kosmos ist unvergänglich, weil der Gott es will! Darf das γενητόν dagegen nicht zeitlich verstanden werden, so fühlt man sich an die Lehre erinnert, der Kosmos sei γενητός im Sinne von σύνθετος ἐξ ἀνομοίων μερῶν, die über sich hinaus auf eine ontologisch (nicht zeitlich!) frühere Ursache ihrer Zusammensetzung verweisen [194].

Worin unterscheidet sich nun die Lehre der Platoniker von der Lehre Platons, wie Hippolyt sie versteht? Alles kommt dabei darauf an, wie das ἀμφότερα ἔμιξαν zu verstehen ist. Was haben sie vermischt oder verbunden? Doch wohl die auf zwei Faktoren verteilten Erklärungen der Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit der Welt. Nach ihnen ist nicht mehr nur die Hyle das Unvergängliche an der Welt und das durch das Eidos Geformte das Vergängliche, sondern vergänglich und unvergänglich ist das σύνολον: die Einzelteile des Kosmos vergehen, das σύνολον Kosmos selbst bleibt dabei unvergänglich, weil der Gott

[191] Vgl. Plut. Procr. an. 9 (1016 D ff, oben S. 41).

[192] D. h. im Sinne der Abhängigkeit von einer äußeren Ursache.

[193] Vgl. 567, 27: der Gott ist ἀγένητος καὶ ἄφθαρτος, d. h. im Sinne realen Werdens; 568, 5 wird γενητός durch γεγενῆσθαι erklärt. Das γενητός im Falle des Referates über die Seele (568, 10 ff) weist auf reale Entstehung; man beachte, daß τὸ γενητόν mit τὸ γενόμενον gleichgesetzt wird (568, 15). Der aristotelische Kosmos heißt demgegenüber ἀΐδιος (570, 34). Ewig ist also der platonische Kosmos nicht!

[194] S. unten S. 98. 144.

wie ein guter Handwerker dafür sorgt, daß zerfallene Teile der Welt wieder ersetzt werden (vgl. Tim. 33 C 7 f). Hippolytos macht expressis verbis keine Angaben darüber, was diese Platoniker über die zeitliche Entstehung der Welt dachten, doch legt das Beispiel des Wagens nahe, daß sie eine reale Entstehung der Welt annahmen. Ein solches Beispiel ist ja sinnvoll nur dort, wo die Welt als real gewordenes Gebilde und gleichwohl als unvergänglich angesehen wird, so wie der Wagen real geworden ist und dennoch als Wagen nicht vergeht. So dürfen wir annehmen, daß diese Platoniker wie Attikos und Plutarch eine zeitliche Entstehung der Welt lehrten und wie Attikos ihre Unvergänglichkeit mit dem Hinweis auf die Fähigkeit eines geschickten Handwerkers verteidigten.

Wenden wir uns nun dem Zeugnis des *Ps. Galen* zu: Hier werden Platon und die Stoiker als Vertreter einer realen Schöpfung durch den δημιουργὸς θεός angeführt. Platon wird dann von den Stoikern dadurch abgehoben, daß er im Gegensatz zu ihnen die Welt als unvergänglich ansehe mit der interessanten Begründung διὰ τὴν εὐτεχνίαν τοῦ πεποιηκότος. Hier wird die traditionelle βούλησις des Gottes (Tim. 41 A 7 ff) durch handwerkliches Geschick ersetzt. Der ἀριστοτέχνης (Attikos) ist der Garant für den Bestand der Welt.

Mit Plutarch und Attikos verwandt sind auch die Ausführungen im Test. 30 L (= Calcidius 295 S. 297, 7—16 Wz) des *Numenios:* Nunc iam Pythagoricum dogma recenseatur. Numenius ex Pythagorae magisterio Stoicorum hoc de initiis dogma refellens Pythagorae dogmate, cui concinere dicit dogma Platonicum, ait Pythagoram deum quidem singularitatis nomine nominasse, *silvam* vero duitatis; *quam duitatem indeterminatam quidem minime genitam, limitatam vero generatam esse* dicere, hoc est *antequam* exornaretur quidem formamque et ordinem nancisceretur, *sine ortu et generatione,* exornatam vero atque illustratam a digestore deo *esse generatam,* atque ita, quia *generationis sit fortuna posterior,* inornatum illud minime generatum aequaevum deo, a quo est ordinatum, intellegi debeat.

Hier wird eine generata silva (= Kosmos) von einer silva minime genita unterschieden. Letztere ist aequaeva deo (= συναΐδιος θεῷ [195]) und existierte sine ortu et generatione, *bevor* sie vom Gott geordnet

[195] Hippolytos (oben S. 66) hatte sie σύγχρονος θεῷ genannt. Vgl. Hermogenes bei Tertullian, Adv. Herm. 4, 4; Epiphanios, Dox. Gr. 588, 29; Theophilos, Ad Autolycum II 4.

und begrenzt wurde [196]. Das klingt alles ganz im Sinne von Hippolytos, erinnert sodann an Plutarch [197] und Attikos und scheint auf einen realen Ordnungsakt hinzuweisen, wenn das auch nicht ausdrücklich gesagt ist [198].

Wir stehen am Ende des Kapitels über die „Anhänger des Plutarch und des Attikos". Eigentlich dürften wir hier nicht haltmachen, wir müßten auch die christlichen Autoren heranziehen, die die beiden Platoniker namentlich erwähnen oder die Lehre von der zeitlichen Entstehung der Welt mit ihren Argumenten anonym verteidigen. Eine solche Ausweitung des Themas würde den Rahmen der Untersuchung sprengen; daher soll es bei den wenigen Hinweisen bleiben, die in Text und Anmerkungen untergebracht sind.

c) Anonyme Platoniker bei Diogenes Laertios

Es bleibt ein letztes Zeugnis des vorplotinischen Schulplatonismus zu besprechen, Diog. Laert. III 71 f [199]. Nach diesem Zeugnis ist der Kosmos „als ein einziger geworden, weil er auch als sichtbarer von Gott erstellt worden ist". Dahinter steht der Gedanke aus Tim. 28 BC, daß alles Sichtbare notwendigerweise geworden ist. Da der Gott den Kosmos als einen sichtbaren erstellt hat, ist er mit Notwendigkeit geworden, und zwar geworden in der Zeit, wie sich gleich zeigen wird. Obschon geworden, bleibt er doch bestehen ohne zu vergehen, „weil er sich nicht in die Gottheit auflöst". So der Text nach der handschriftlichen Überlieferung! Falls dieser Text korrekt ist, hat sich der Autor gefragt, worin sich die Welt auflösen könnte, und seine Ant-

[196] Vgl. 297 S. 299, 10 f: Quod si mundus ex silva, certe factus est de existente *olim* natura maligna; 298 S. 300, 20 f *postquam* silvae ornatus accesserit, ipsam quidem matrem esse factam corporeorum et nativorum deorum. Die Übersetzung des Calcidius ist ziemlich wörtlich, wie J. C. M. van Winden, Calcidius on Matter, Leiden 1959, 104 f wahrscheinlich macht. Vgl. ferner fr. 25: ὁ γὰρ δεύτερος (θεὸς) διττὸς ὢν αὐτοποιεῖ τήν τε ἰδέαν ἑαυτοῦ καὶ τὸν κόσμον δημιουργὸς ὤν· ἔπειτα θεωρητικὸς ὅλως (vgl. Tim. 42 E). Fr. 24: ... ἡ μονὴ ἡ ἀίδιος ... scheint unserer Interpretation zu widersprechen; vgl. jedoch die ganze Stelle mit Plut. Is. et Os. 57 (374 DE), unten S. 94.

[197] Selbst ἕν und δυάς kennt Plutarch als oberste Prinzipien (Procr. an. 24. 1024 D ff; Def. orac. 34. 428 E ff). Weitere Übereinstimmungen mit Plutarch zählt R. Beutler RE s. v. Numenios, Suppl. VII (1940) 673 auf.

[198] Vgl. Leemans z. St. und S. 39 ff. Kronios, der Freund des Numenios, vertrat allerdings die Ansicht, die Welt sei ungeworden: Prokl. Remp. II 22, 20 ff Kroll.

[199] Die Quelle gehört dem vorplotinischen Platonismus an: Ueberweg-Praechter 554; M. Untersteiner, Posidonio nei Placita di Platone secondo Diogene Laerzio III, Brescia 1970, denkt, kaum mit Recht, an Poseidonios.

wort scheint die der Stoa gewesen zu sein: allein in Gott. Diese Rückkehr in die Gottheit hält unser Autor dann allerdings — hier die Stoa kritisierend [200] — für unmöglich. Gründe für diese Ansicht gibt die Kurzfassung des Diogenes Laertios nicht an [201].

Gegen den überlieferten Text lassen sich indes starke Bedenken geltend machen:

1) Es heißt III 69 (vgl. III 76 f) nach Tim. 30 A, die Hyle befand sich *einstmals* (ποτέ!) in ungeordneter Bewegung und wurde von Gott *an einem Ort zusammengebracht;* denn der Gott hielt die Ordnung für besser als die Unordnung. D. h. im zeitlich oder zumindest real zu verstehenden (ποτέ!) vorkosmischen Zustand war die Hyle verstreut und vom Gott unabhängig, jedenfalls nicht identisch mit dem Gott. Was spricht dagegen, daß sie in diesen Zustand zurückkehrt?

2) Die formlose und unbegrenzte Hyle verwandelte sich in einem ersten Schritt in die vier Elemente (nach Tim. 53 B), und aus diesen wurden in einem zweiten Schritt der Kosmos und seine Teile geschaffen (III 70, nach Tim. 32 C 5 ff und vor allem 69 B 8 — C 3) [202]. Was hindert eine Auflösung des Kosmos in diese Elemente?

Doch wohl nur der Wille Gottes! Alles spricht also für die hervorragende Konjektur der Editoren der Baseler Ausgabe: ἐᾶν statt εἰς: Der Kosmos bleibt unvergänglich, „weil der Gott eine Auflösung des Kosmos nicht zuläßt" (nach Politikos 273 D 4 ff und Tim. 41 A 7 ff).

d) Die Reaktion des Peripatos, Alexander von Aphrodisias

Wie reagierte der Peripatos auf die Auseinandersetzung von Seiten der Platoniker mit des Aristoteles Lehre? Wie zu erwarten, mit Ablehnung und Kampf [203]. In Alexander von Aphrodisias entstand den Platonikern einer ihrer schärfsten Gegner, gerade in der Frage nach der Ewigkeit der Welt.

Als Lehre Platons gilt ihm, daß die Welt einen Anfang in der Zeit gehabt habe [204], ihrer Natur nach vergänglich sei und durch Gottes

---

[200] Ueberweg-Praechter a. O.; Untersteiner a. O. 63.

[201] Andresen 283 sieht die Körperlichkeit der Welt als Grund für die Unmöglichkeit einer Auflösung der Welt in die Gottheit an; denn diese ist ἀσώματος (III 77).

[202] Damit nimmt der Autor eine Lehre vorweg, die Porphyrios später vertreten soll. Siehe unten S. 151 f mit den vorporphyrischen Parallelen in der Anm. 262.

[203] Vgl. Prokl. Tim. III 212, 9 ff.

[204] Alex. bei Simpl. in Phys. 1121, 28 ff Diels: Πλάτωνά φησιν ἀπ' ἀρχῆς χρόνου τὸν κόσμον ὑφιστάνειν.

Willen nicht zugrunde gehe[205]. Dabei akzeptiere Platon den von Aristoteles mit unerbittlicher Stringenz vertretenen Lehrsatz, daß alles Entstandene seiner Natur nach auch vergehe[206].

Alexander hält sich also an die Schulrichtung, die durch Plutarch, Attikos, Harpokration und Galen vertreten ist. Dies zeigt auch seine Diktion. Der Grund für diese Haltung liegt darin, daß die Formel dieser Platoniker — der Kosmos sei γενητός und φύσει φθαρτός, gehe aber durch den Willen des Gottes nicht zugrunde — weitgehend dem Timaiosverständnis entspricht, das Alexander bei seinem hochgeschätzten Aristoteles vorfand.

Schon aufgrund seiner unbedingten Aristotelestreue mußte er sich — wie schon der Meister vor ihm — mit denjenigen Platonikern auseinandersetzen, die die zeitliche Entstehung der Welt im Timaios leugnen. Von diesen kennt Alexander zwei Gruppen:

1) Die einen lehren — nach Speusipp und Xenokrates — die Welt werde im Timaios nur διδασκαλίας χάριν oder σαφηνείας ἕνεκα[207] im Entstehen vorgeführt.

2) Eine zweite Gruppe erklärt das γέγονεν (Tim. 28 B 7) so, daß Platon damit andeuten wolle, der Kosmos habe sein Sein in beständigem Werden (ὡς ἐν τῷ γίγνεσθαι τὸ εἶναι ἔχων).

Die erste Art der Erklärung kennt schon Aristoteles, der sie in De caelo 279 b 32 ff erwähnt und attackiert (vgl. oben S. 7. 18). Zu dieser Aristotelesstelle hat uns Philop. Aet. m. VI 27 S. 217, 17 ff die Kommentierung des Alexander erhalten, die sich im wesentlichen auf die Auslegung der Stelle beschränkt, ohne eigene, über Aristoteles hinausgehende Argumente vorzubringen (vgl. die Übersetzung unten S. 217 ff). Wesentlich interessanter sind zwei Einwände, die Alexander im gleichen Kommentar kurz vorher erhebt (a. O. 216, 12 ff). Sie sind gegen den Platoniker Tauros gerichtet, der lehrte, Platon führe die Welt διδασκαλίας χάριν bzw. σαφηνείας ἕνεκα im Entstehen vor (z. B. bei Philop. Aet. m. VI 21 S. 187, 2 ff) und dazu (ebd. 188, 6 ff) bemerkt: „Es gehört zur Gewohnheit Platons, um der Unterweisung willen (διδασκαλίας χάριν) Dinge im Entstehen vorzuführen. So stellt er im

[205] Alex. bei Philop. Aet. m. VI 27 S. 212, 16 ff; Simpl. in De caelo 279, 9 ff. 20 ff. 346, 25 ff. 358, 30 ff Heib.

[206] Alex. in Met. 212, 13 ff Hayd. = Alex. bei Asklep. in Met. 187, 28 ff Hayd; vgl. Tim. 41 A 8 f; Staat 546 A 2.

[207] Beides ist für Alexander verschiedener Ausdruck der gleichen Lehre: vgl. Alexander bei Philop. Aet. m. VI 27 S. 220, 22 f.

Staat die Polis im Entstehen dar, damit durch die Gründung der Polis das Entstehen der Gerechtigkeit deutlicher werde". Dagegen wendet Alexander ein:

a) Wenn Platon die Welt σαφηνείας χάριν oder διδασκαλίας ἕνεκα [208] als geworden dargestellt hätte — d. h. zu dem pädagogischen Zweck, damit der Leser die φύσις dieses komplizierten Gebildes leichter durchschaue — dann hätte er die Frage nach dem Anfang oder der Anfangslosigkeit der Welt nicht als eine zentrale an den Beginn seiner Erörterung über die Welt gestellt — wie es Tim. 27 C 5 und 28 B 4 ff geschieht (Z. 15—17).

b) Platon hätte es ferner nicht unterlassen, auf diesen pädagogisch-methodischen Zweck seiner Ausführung hinzuweisen — ebenso wie er im Staat darauf hinweist, daß die Darstellung der Entstehung des Staates zur Erkenntnis der Dikaiosyne beitragen soll (Z. 17—24).

Hier, wie auch sonst, zeigt sich Alexander als ein überraschend guter Kenner Platons, der seine Gegner aus der Akademie auf ihrem eigenen Felde zu überführen bemüht ist, indem er — nach mittelplatonischer Schultradition — Platon aus Platon erklärt [209].

Die gleiche Methode wendet er in seiner Auseinandersetzung mit der zweiten Gruppe an. Er bestreitet zunächst, daß die Kernstellen der Interpreten, Tim. 27 D 5 — 28 A 4 und 28 B 4 — C 3, das hergeben, was diese Interpreten aus ihnen herausholen wollen, nämlich daß der Kosmos von Platon geworden genannt worden sei, weil er ein γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον sei, d. h. weil er sein Sein in ständigem Werden besitze. Tim. 27 D 5 ff stehe, so meint Alexander, gar nicht zur Debatte, ob *der Kosmos* zu den ὄντα oder den γιγνόμενα gehöre (Simpl. in De caelo 299, 8 ff Heib.). Im einzelnen wendet er ein (Philop. Aet. m. VI 27 S. 213, 16 ff; Simpl. in De caelo 297, 10 ff [210]):

a) Wenn das Sein des Kosmos im Werden besteht, so ist er ein γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, γεγονὸς δὲ οὐδέποτε [211], d. h. er ist immer im Werden und Vergehen begriffen und nie fertig geworden. Nun fragt Platon aber nicht danach, ob der Kosmos wird, sondern ob er

[208] Vgl. oben Anm. 207.

[209] Zu dieser Methode vgl. Dörrie, Mittelplatonismus 194 f; P. Boyancé, REG 76, 1963, 81 f.

[210] Beider Zitate aus Alexander weichen z. T. erheblich voneinander ab; im ganzen ist Simplicius bemüht, den Text auf das Wesentlichste zu kürzen, während Philoponos meist ausführlicher ist.

[211] Anspielung auf Tim. 28 A 3 f.

geworden ist (Tim. 27 C 4 f. 28 B 6 f), und konstatiert, er sei geworden (28 B 7). Ist er aber geworden, so hat sein Werden ein Ende. Denn was geworden ist, wird nicht mehr[212]. Also ist auch der Kosmos als gewordener nicht in dauerndem Werden begriffen (Simpl. 297, 13—26 = Philop. 213, 16 — 215, 4).

Die Argumentation Alexanders ist durchaus anfechtbar. Hatten die Platoniker den Schöpfungsbericht des Timaios so erklärt, daß damit angedeutet werde, die Welt sei kein ὄντως ὄν, sondern ein γεγονὸς καὶ γιγνόμενον bzw. ὂν γιγνόμενον[213], also ein Gewordenes, das sich in dauernder Umwandlung befinde, so deutet Alexander ihre Erklärung so aus, als sei die Welt gar kein γεγονός sondern reines γιγνόμενον, dessen Werden nicht einmal eine gewisse Stufe der Vollendung erreiche.

Im Zusammenhang der Argumentation des Alexander steht ein Textstück, das, nur bei Philoponos (a. O. 214, 10—20) vollständig überliefert, sich mit Platonikern auseinandersetzt, die zum Erweis der Zeitlosigkeit der Weltentstehung im Timaios sogar vor einer Textkorrektur nicht zurückgeschreckt seien. Besagte Textänderung bestand nach Alexander darin, daß man Tim. 27 C 5 las: ... εἰ[214] γέγονεν, εἰ καὶ ἀγενές ἐστιν statt εἰ γέγονεν ἢ καὶ ἀ. ἐ. Nach Ansicht dieser Leute soll Platon also hier nicht fragen, „ob die Welt geworden oder vielleicht auch ungeworden ist“ sondern, „ob sie geworden ist, selbst wenn sie (in Wirklichkeit) nicht geworden ist“. D. h. das reale Gewordensein der Welt steht gar nicht zur Debatte, sondern nur die Frage, ob dem ungewordenen Kosmos nicht doch eine bestimmte Art des Gewordenseins zukommt.

Alexander meint, Interpreten dieses Schlages machten sich lächerlich, denn erstens ändere man Texte nicht (sc. zugunsten eigener Vorstellungen), und zweitens stimme die Änderung nicht mit Tim. 28 B 5 ff überein, wo es klar heiße, man müsse fragen πότερον ἦν ἀεί --- ἢ γέγονεν, ἀπ᾽ ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος; Alexander macht keine Mitteilung darüber, wer die attackierten Platoniker sind, doch teilt uns Philoponos, Aet. m. VI 22 S. 191, 15 ff mit, daß der Peripatetiker den Tauros im Sinn hat. Daß dies keine bloße Vermutung des Philo-

---

212 Das gilt natürlich nur für das absolute Entstehen im Sinne einer γένεσις εἰς οὐσίαν.

213 Z. B. Albin bei Proklos, Tim. I 219, 2 ff; Porphyrios bei Prokl. Tim. I 257, 2 ff.

214 S. u. S. 112, Anm. 130.

ponos ist, zeigt sich daran, daß sich auch sonst Anspielungen auf diesen Platoniker bei Alexander finden[215]. Wie Tauros interpretierte nach Proklos Tim. I 218, 28 ff auch Albin die Timaiosstelle. Ob Alexander auch diesen Exegeten im Auge hat, läßt sich wegen der Knappheit der Äußerungen des Proklos nicht entscheiden. Auf die Berechtigung des Vorwurfs einer Textänderung der beiden Platoniker werden wir weiter unten S. 97 und S. 112 ff zu sprechen kommen.

b) Wenn Platon den Kosmos γενητός genannt hätte ὡς ἐν τῷ γίγνεσθαι τὸ εἶναι ἔχοντα, dann hätte er auch zugeben müssen, daß er auf die gleiche Weise — d. h. ὡς ἐν τῷ φθείρεσθαι τὸ εἶναι ἔχων — φθαρτός sei[216]. Denn der Art des Entstehens entspreche die Art des Vergehens. Nun nenne Platon den Kosmos zwar γενητός, bestreite aber, daß er φθαρτός sei. Wie ist diese Unvergänglichkeit des Kosmos nach den Interpreten Platons zu verstehen? Wenn sie meinen, Platon wolle eben damit bestreiten, daß der Kosmos sein Sein im *Vergehen* hat, so hat er damit vielleicht (ἴσως) auch bestreiten wollen, der Kosmos habe sein Sein im Werden. Wenn er aber die Welt als der Zeit nach unvergänglich ansieht, so ist klar, daß er sie auch als der Zeit nach geworden versteht und nicht als in dauerndem Werden das Sein besitzend[217]. Denn die Art der γένεσις entspricht notwendigerweise der Art der φθορά (Philop. 215, 4—24; Simpl. 297, 26 — 298, 11)[218].

Der Beweisgang beruht ganz auf dem Postulat, daß Entstehen und Vergehen einander gänzlich entsprechen müssen. Da die Gegner des Alexander dieses aus Aristoteles abgeleitete Postulat gewiß nicht akzeptieren, hat der Beweisgang nur innerschulischen Wert. Besonders den Schluß von der Unvergänglichkeit in der Zeit auf ein Entstehen in der Zeit würden seine Gegner zurückweisen, da die Zeit nur mit dem Kosmos denkbar ist, vor dem Kosmos also nicht existieren konnte. Eine Erschaffung in der Zeit wäre also unmöglich.

c) Das Suchen nach einer Ursache für die Unvergänglichkeit des Kosmos — d. h. die Berufung auf den göttlichen Willen Tim. 41 A 7 ff — ist ein Zeichen dafür, daß der Kosmos einen zeitlichen Anfang hat. Denn wäre er ungeworden, so hätte er die Ursache seiner Unvergänglichkeit in sich, sofern Platon zugesteht, daß das Ungewordene *seiner*

[215] Vgl. S. 79, Anm. 234.
[216] Vgl. Simpl. in De caelo 300, 5 ff Heib.
[217] Vgl. Simpl. a. O. 300, 25 ff.
[218] Des Philoponos Version ist wesentlich einsichtiger als die gekürzte des Simplicius.

Natur nach unvergänglich ist (Simpl. 298, 11—16; Philop. 215, 25 — 216, 6)[219].

d) Die Aussage Platons über den Kosmos, daß er „ist", ist ein Hinweis darauf, daß der Kosmos sein Sein nicht im Werden besitzt. Denn wenn er — nach dem Wortverständnis des Timaios — vor dem Gewordensein nicht war, als gewordener aber *ist,* so ist klar, daß das Gewordensein nicht im Sinne eines dauernden Werdens verstanden werden kann (Simpl. 298, 16—20; Philop. 216, 7—12)[220].

Die Platoniker würden antworten, daß der Kosmos zwar „ist", aber als gewordenseiender und dauernd werdender, als γεγονὼς καὶ γιγνόμενος, bzw. ὢν γιγνόμενος, nicht als ὄντως ὤν[221].

Damit glaubt Alexander, seine Gegner aus der Akademie widerlegt zu haben[222]. Er wird sich sicher dessen bewußt gewesen sein, daß ein Teil seiner Beweise von den Platonikern schon in ihren Prämissen nicht akzeptiert wurde — besonders dort, wo er ganz auf peripatetischen Boden stehend, mit rein aristotelischen Postulaten arbeitet. Dergleichen Beweise hatten nur für die Schule Stringenz, und dies war wichtig genug; galt es doch, mit allen Mitteln nicht nur nach außen, sondern vor allem nach innen das Platonverständnis des Aristoteles zu stützen und gegen die Angriffe von Seiten der Platoniker zu verteidigen.

Außer den angeführten Argumenten des Alexander für ein zeitliches Schöpfungsverständnis des Timaios sind noch einige weitere zu erwähnen: Wie für Attikos und Plutarch scheint auch für ihn Tim. 30 A eine Zentralstelle für die zeitliche Interpretation gewesen zu sein[223]. Dabei interpretierte er die vorkosmische ἀταξία — hier deutlich von Plutarch und Attikos abhängig — als ἀγένητος οὖσα[224], die

[219] Vgl. Simpl. in De caelo 301, 1 ff Heib.
[220] Vgl. Simpl. a. O. 301, 7 ff.
[221] Vgl. z. B. unten S. 98 und die folgende Anmerkung.
[222] Wie eine unter ähnlichen Argumenten wie diejenigen des Alexander vorgenommene Modifizierung der Lehre, der Kosmos habe sein Sein im Werden, liest sich folgende Stelle aus dem Corpus Hermeticum X 10: καὶ αὐτὸς (ὁ κόσμος) ποτὲ μὲν γενόμενος, ἀεὶ δὲ ὤν, ὢν δὲ ἐν γενέσει καὶ γινόμενος ἀεί. Hier wird zugestanden, daß der Kosmos zeitlich geworden sei und trotzdem behauptet, sein Sein bestehe in dauerndem Werden. Vgl. Festugières Kommentar z. St. S. 128, Anm. 45. Die Diktion verrät den akademischen Einfluß. Vgl. auch Plutarch unten S. 94 mit Anm. 66.
[223] Simpl. in De caelo 311, 27 ff; 312, 6 f; in Phys. 1121, 28 ff; Philop. Aet. m. VI 27 S. 222, 11 ff; vgl. 220, 13 ff. 221, 2 ff.
[224] Philop. Aet. m. VI 27 S. 222, 12; Simpl. in De caelo 311, 30.

vor dem Kosmos existierte[225] und ἀπ' ἀρχῆς χρόνου zum Kosmos wurde[226]. Wenn ferner Platon 28 B 6 f fragt, ob der Kosmos geworden sei ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος, und dann antwortet, er sei geworden, sc. ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος, so sei dies nur κατὰ χρόνον zu verstehen[227].

Damit ist für Alexander erwiesen, daß nach Platons Spätdialog die Welt einen zeitlichen Anfang gehabt hat.

Alexanders *Kritik an Platon* schließt sich teils eng an Aristoteles an, den Alexander auslegt, teils bringt sie neue Gesichtspunkte ins Spiel. Er ist der Ansicht, daß De caelo 283 a 4—10 sich in dem Sinne gegen Platon wendet, daß, wer lehre, Gewordenes vergehe nicht, ebenso zugeben müsse, daß Ungewordenes vergänglich sei. Und tatsächlich sei eine solche Lehre im Timaios angelegt; denn die vorkosmische ἀταξία, obschon ἀγένητος οὖσα, *vergehe,* indem sie sich zum Kosmos umwandle[228]. — Daß Unentstandenes vergehe, so dürfen wir ergänzen, ist aber gänzlich wider Platons und der Platoniker Ansichten (vgl. Phaidr. 245 D 3 f).

Natürlich sagt Platon nicht, die vorkosmische ἀταξία sei ἀγένητος. Alexanders Kritik trifft also nicht Platon, sondern seine Ausleger — Attikos und Plutarch (vgl. S. 40. 46).

Diese Argumente gegen Platon und seine Erklärer sind nur Vorgeplänkel. Den eigentlichen Hebel seiner Kritik setzt Alexander dort an, wo Platon dem allgemeinen Erfahrungssatz und aristotelischen Dogma widerspricht, daß alles Gewordene vergehe: in seiner Lehre, die Welt sei als gewordene auch vergänglich, durch Gottes Willen werde sie indes nie vergehen. Alexander mußte den aristotelischen Lehrsatz mit allen Mitteln verteidigen, da er einer der Grundpfeiler der aristotelischen Lehre von der Ewigkeit der Welt war und gerade dieser Lehrsatz in seiner Allgemeingültigkeit von Platonikern wie Attikos jüngst in Frage gestellt worden war. Seine Auseinandersetzung mit Platon finden wir an zwei Stellen, bei Simplicius in De caelo 358, 30 ff und in Alexanders Quaestiones I 18.

---

[225] Simpl. in De caelo 312, 7 Heib.

[226] Simpl. in Phys. 1121, 28 f Diels.

[227] Simpl. in De caelo 297, 18 ff (299, 15 f) = Philop. Aet. m. VI 27 S. 214, 22 ff. Vgl. Cicero o. S. 29 und Galen o. S. 63.

[228] Philop. Aet. m. VI 27 S. 222, 1 ff; Simpl. in De caelo 346, 25 ff. Vgl. Aristoteles oben S. 14 f.

Zunächst zur Simpliciusstelle:

1) Alexander unterscheidet zuvorderst zwei Arten von ἀδύνατα:

a) τὰ τισὶν ἀδύνατα: das relativ Unmögliche, z. B. das Heben einer bestimmten Last, welches dem einen unmöglich, für einen anderen dagegen durchaus möglich ist;

b) τὰ ἁπλῶς ἀδύνατα: das absolut Unmögliche, das für alle unmöglich ist: dieses ist dadurch bestimmt, daß die ihm zugrundeliegende Natur anderes nicht aufnehmen kann und daß das Entgegengesetzte zu diesem Unmöglichen ihm mit Notwendigkeit zukommt; zu dieser Gruppe von Unmöglichem gehört z. B. der Versuch, die Diagonale eines Rechtecks mit einer Seite desselben kommensurabel oder aus zwei mal zwei fünf zu machen[229].

Zu welcher von diesen beiden Gruppen gehört nun die δύναμις τοῦ φθαρῆναι, zur ersten, so daß ein vergängliches Ding auch nicht vergehen könnte, oder zur zweiten, so daß es notwendigerweise vergehen muß? Wenn zur ersten, dann wäre es möglich, daß ein vergängliches Ding auch *von sich aus* nicht vergehen könnte. Da aber nichts Vergängliches aus eigener Kraft dem Untergang entgehen kann, dürfte das Vergehen den vergänglichen Dingen mit Notwendigkeit anhaften. Wenn aber mit Notwendigkeit, dann ist das Vergängliche auch nicht fähig, sein Gegenteil (sc. die Unvergänglichkeit) anzunehmen. „Es ist also unmöglich, und zwar absolut und für alle unmöglich, daß Vergängliches nicht vergeht" (359, 7—20).

Soweit hat Alexander streng genommen nur innerhalb der Naturgesetzlichkeit des Kosmos argumentiert, und soweit würden die Platoniker ihm folgen können, vorausgesetzt, daß unter ἁπλῶς und πᾶσιν der transzendente Gott nicht mitgemeint ist, dessen Einschluß Alexander jedoch gewiß intendiert.

2) Wie steht es nun mit dem Gott, fragt Alexander. Ist ihm alles möglich — sc. wie Attikos anzunehmen scheint, wenn er den Gott über das Naturgesetz stellt (oben S. 56 ff) — oder gibt es für ihn auch Unmögliches? Wenn ihm nicht alles möglich ist, so ist klar, daß dieses Unmögliche eben das seiner Natur nach Unmögliche ist. Nun ist dem Gott bei Platon nicht alles möglich; denn nach dem Theaitet ist es nicht möglich, daß das Böse vergeht (176 A)[230]. Wenn es dem Gott

[229] Alexander folgt hier und im folgenden Gedanken, die Aristoteles z. B. in De caelo 281 a 1 ff und Met. 1019 b 15 ff grundgelegt hat.

[230] Die Stelle gehörte zu den Lieblingszitaten der Mittelplatoniker: Dörrie, Mittelplatonismus 195. Gegen die Auslegung Alexanders Simpl. in De caelo

möglich wäre, es zu vernichten, er täte wohl nichts lieber (vgl. Tim. 29 E f). Wenn also das seiner Natur nach Unmögliche auch für die Götter unmöglich ist und es andererseits der Natur nach unmöglich ist, daß Vergängliches nicht vergeht, der Kosmos aber (seiner Natur nach) vergänglich ist, so ist es auch für den Gott unmöglich, daß der Kosmos einmal nicht vergehen soll (359, 20—30).

3) Wenn es dem Gott dennoch möglich wäre, Vergängliches ewig zu erhalten, — sc. wie Attikos und Plutarch annahmen — dann bleibt zu fragen, warum er dann nicht *alles* Entstandene und Vergängliche unvergänglich gemacht hat. Denn daß der Gott ohne jeglichen Neid ist (vgl. Tim. 29 E 1 f; Phaidr. 247 A 7), hätte ja auch bei jedem Einzelding seinen Sinn. Warum hat er den gewordenen Einzeldingen den dauernden Fortbestand vorenthalten? (359, 30 — 360, 3)[231].

Die gleiche Argumentation, in einigen Punkten nur etwas verdeutlichend, liegt in Quaestiones I 18 vor.

1) Alexander definiert zunächst das δυνατόν als das, was die Möglichkeit hat etwas zu werden und dieses auch wird, wenn die Umstände es nicht verhindern; dies sei das δυνατόν im eigentlichen Sinne[232]. Etwas Notwendiges könne nie δυνατόν sein, es sei denn, man verwende das Wort δυνατόν anstelle von ἀναγκαῖον. Dem δυνατόν im eigentlichen Sinne entspricht das ἀδύνατον, das dadurch charakterisiert ist, daß es durch Umstände verhindert ist, sein Vermögen zu entfalten, obschon es seiner Natur nach die Eignung zu dieser Entfaltung besitzt. Z. B. hat die Spreu das Vermögen, verbrannt zu werden und nicht verbrannt zu werden, sie wird aber zum ἀδύνατον καυθῆναι, wenn sie sich in einem Atom (? unteilbaren Körper) befindet[233], und ein Stein hat durchaus das Vermögen gesehen zu werden, wird aber ἀδύνατος ὁραθῆναι, wenn er in einen Abgrund fällt, weil seine Eignung zum Gegenteil in diesem Fall nicht Wirklichkeit zu

362, 8 ff. Zu dem Gedanken, daß der Gott nicht omnipotent ist, vgl. Aetios I 7, 3 (aus epikureischer Vorlage, Diels, Dox. Gr. 58 f. 178); Plin. N. hist. 2, 27. Theophr. Met. 11 b 7. Vgl. Theilers Kommentar zu Plotin VI 8 [39] 1, 1 ff.

[231] Das Argument wurde von den Christen begierig aufgegriffen gegen die Platoniker: Zacharias, Ammonios 108 ff Boiss.

[232] Vgl. S. 30, 25: κατηγορεῖται κυρίως.

[233] Vgl. Alex. Aphr. bei Simpl. in De caelo 316, 25 ff Heib.: ... φθαρτὸν τὸ ἐπιτηδειότητα ἔχον τοῦ φθαρῆναι, κἂν μὴ φθείρηταί ποτε τῷ κεκωλῦσθαι, ὡς τὸ ἐν τῇ ἀτόμῳ ἄχυρον.

werden vermag[234]. — Von dieser Art von ἀδύνατα sind scharf zu trennen die ἀδύνατα ἐξ ἀνάγκης, zu welchen die Inkommensurabilität von Diagonale und Seite im Rechteck gehört; aber auch „die Gottheit (τὸ θεῖον) nennen wir ἐξ ἀνάγκης ἄφθαρτον und meinen, daß es unmöglich sei, daß sie ihrer Natur nach zugrundegeht. So gibt es denn zwei Arten von Unmöglichem, das seiner Natur nach Unmögliche und das durch Verhinderung Unmögliche; und das der Natur nach Unmögliche ist dasjenige, dem das Gegenteil zu diesem Unmöglichen mit Notwendigkeit zukommt[235], das durch Verhinderung Unmögliche hingegen dasjenige, was eine natürliche Eignung besitzt, etwas zu werden, durch gewisse in ihm liegende Umstände hingegen am Werden gehindert ist; und einzig und allein durch Verhinderung des Möglichen ist dieses etwas zu werden Befähigte unmöglich, nicht aber aus Notwendigkeit.

Wenn nun der Kosmos, sofern er entstanden ist, in sich die Möglichkeit birgt, zu vergehen oder nicht zu vergehen, so könnte er, von jemandem (oder etwas) daran gehindert zu vergehen, zum ἀδύνατος φθαρῆναι werden[236]. Wenn aber das Vergehen notwendig ist und in der Natur jedes gewordenen Gegenstandes liegt, dann dürfte jedem gewordenen Gegenstand der Zwang zum Vergehen mit Notwendigkeit zukommen. Wem aber das Vergehen mit Notwendigkeit zukommt, das kann unmöglich nicht zugrundegehen, weil seine Natur Ewigkeit nicht erlangen kann, so daß denn auch der Kosmos, der mit Notwendigkeit vergänglich ist, sofern er geworden ist, seiner Natur nach zur Erlangung von Ewigkeit außerstande ist" (S. 30, 25 — 32, 3).

„Das was in dieser Weise unmöglich ist, ist allen unmöglich und dürfte (folglich) auch den Göttern unmöglich sein". Denn das ἐξ ἀνάγκης ἀδύνατον kann auf keine Weise daran gehindert werden, ἀδύνατον zu sein. „Daß aber das seiner Natur nach Unmögliche auch für die Götter ein solches (sc. Unmögliches) ist", bezeuge Platon selbst im Theaitet 176 A, wo er zugestehe, daß es unmöglich sei, daß das Böse vergehe (S. 32, 3—19).

---

[234] Mit ähnlichen Argumenten argumentiert die platonische Schule; vgl. Tauros bei Philop. Aet. m. VI 8 S. 146, 10—14: οὕτως λέγομεν ὁρατὸν τὸ μὴ ὁραθὲν μήτε ὁρώμενον μήτε ὁραθησόμενον, ἐν δὲ τῷ αὐτῷ γένει ὂν τοῖς ὁρατοῖς, ὡς εἴ τι εἴη σῶμα περὶ τὸ κέντρον τῆς γῆς. Das Beispiel findet sich auch bei Philop. Aet. m. IV 11 S. 84, 5 und VII 12 S. 270, 9.

[235] S. o. S. 77.

[236] Etwa von Gott — wie die Platoniker lehren.

Alexander geht davon aus, daß auch nach Platon und seinen Schülern der Kosmos φύσει ἀδύνατος μὴ φθαρῆναι ist, da er ja einzig durch Gottes Willen nicht zugrundegeht. Er identifiziert nun das φύσει ἀδύνατον mit dem ἁπλῶς bzw. ἐξ ἀνάγκης ἀδύνατον, dem absolut Unmöglichen. Da Platon zugebe, daß es auch für den Gott Unmögliches gibt, könne dieses Unmögliche nur das absolut (= der Natur nach) Unmögliche sein. Also sei es auch für den Gott unmöglich, den Kosmos, der seiner Natur nach unmöglich ewig sein könne, für ewige Zeit zu erhalten.

Die Platoniker werden einwenden:

a) Alexander argumentiert rein logisch, nicht ‚physikalisch'-metaphysisch. Dabei wendet er auf das Transzendente die gleichen Begriffe an wie auf das Innerweltliche. D. h. er bedient sich einer eindimensionalen Logik, die der Abstufung der Seinsbereiche nicht gerecht wird. Denn τὸ φύσει ἄφθαρτον εἶναι ist im Falle Gottes nicht dasselbe wie im Falle der Welt.

b) Er vergleicht Unvergleichbares, nämlich Gottes Unvermögen gegenüber dem die Welt transzendierenden Bösen und den welttranszendenten mathematischen Gesetzen einerseits mit dem Vermögen/Unvermögen gegenüber den von Gott gegebenen innerkosmischen Gesetzen andererseits.

c) Die *kosmische* Ananke ist von Gott ein für allemal besiegt [237], über ihr hat er seine neue Kosmosordnung errichtet, deren Gesetzmäßigkeit von ihm stammt. Ist die ἀνάγκη von Gott bezwungen, so muß auch τὸ ἐξ ἀνάγκης ἀδύνατον zum δυνατόν werden, wenn Gott es will. Das ἐξ ἀνάγκης ἀδύνατον gilt im innerkosmischen Bereich also nur in Absehung von Gottes Willen [238].

Wie sich gezeigt hat, steht Alexander in lebhaftem polemischen Dialog mit seinen Gegnern aus der Akademie. Er kennt ihre Argumente, ihre Methoden und ihre Beispiele und stützt sich bei seiner Widerlegung auf sie — oft allerdings indem er sie verdreht, nur unter einem bestimmten Gesichtspunkt angeht, vereinfacht und entstellt. Besonders bedient er sich der mittelplatonischen Methode, Platon aus Platon zu erklären, bzw. Platon durch Platon zu widerlegen. Auch hier ist Alexander nicht um ein objektives Platonverständnis bemüht, sondern es ist ihm um die Verteidigung des Platonbildes seines Mei-

---

237 Vgl. Attikos oben S. 59; vgl. auch Simpl. in De caelo 362, 1 ff Heib.

238 Vgl. Attikos oben S. 57. Im überkosmischen Bereich — etwa im Bereich der μαθηματικά — gilt es absolut.

sters Aristoteles zu tun. D. h. Alexander stellt sich auf den Boden der Akademie nur so lange, wie er von ihm aus die Gegner auf eigenem Felde schlagen kann. Im übrigen operiert er ganz von den Voraussetzungen des Peripatos aus. Die Argumente für seine Interpretation sind weitgehend die seines Meisters, allerdings weiß er die Einwände des Aristoteles um eine beträchtliche Anzahl von Hinweisen und „Nachweisen" zu erweitern. Ein Teil dieser Nachweise trifft wirklich ins Zentrum der Frage, bei einem Großteil bleibt allerdings der Eindruck, Alexander biete alle Künste der Logik lediglich zu dem Zweck auf, um die Gegner zu blenden, weil er sie nicht widerlegen kann.

Damit stehen wir am Ende in der Behandlung der nichtchristlichen Autoren, die eine zeitliche Weltentstehung nach dem Timaios lehrten. Der Neuplatonismus lehnte eine reale Weltentstehung im Timaios mit solcher Entschiedenheit und einer solchen Vehemenz ab, daß kein heidnischer Philosoph es mehr wagte, eine Gegenäußerung zu tun.

Einzig die christlichen Autoren — gebunden durch das Bibelwort — leisteten tapfer Widerstand, allerdings ohne von Seiten der Neuplatoniker wirklich ernstgenommen zu werden. Auf eine Darstellung der christlichen Interpretationen soll hier verzichtet werden, da sie den Umfang unserer Untersuchung erheblich erweitern würde. Vielleicht ist es möglich, sie einmal gesondert zu behandeln.

III

DIE SPÄTEREN VERFECHTER EINER NICHTZEITLICHEN WELTENTSTEHUNG IM TIMAIOS

Die Ansichten des Speusipp und Xenokrates über die Schöpfung der Welt im Timaios haben mindestens ebensolchen Einfluß auf die Timaiosinterpretation späterer Zeit gehabt wie die Auslegungen des Aristoteles. Ihre Deutungen, die Welt werde im Timaios nur διδασκαλίας χάριν bzw. θεωρίας oder σαφηνείας ἕνεκα vorgeführt, finden wir wieder bei Theophrast, Krantor, Eudor, Tauros u. a. Bei Philon, Aetios, Tauros, Plotin, Jamblich und Proklos begegnen wir der Auffassung, die Weltentstehung im Timaios sei lediglich theoretisch (ἐπινοίᾳ) oder hypothetisch (ὑποθέσει) gemeint.

Neben dieser rein methodologischen Erklärung hat sich sehr bald eine metaphysisch-ontologische durchgesetzt. Nach ihr nennt Platon die Welt entstanden, weil sie von einer Ursache abhänge und ihr Sein nicht aus sich selbst habe. Krantor wird als ihr erster Vertreter genannt. Ihm folgten Albin, Tauros, Plotin, Porphyrios, Calcidius, Jamblich, Proklos. Eine dritte, „physikalische" Interpretation muß irgendwann in der Zeit des Hellenismus oder am Beginn der Kaiserzeit aufgetaucht sein. Sie besagt, die Welt werde von Platon als geworden bezeichnet, weil sie in dauerndem Werden befindlich sei. Diese Interpretation treffen wir zuerst bei Philon an, dann bei Ammonios, dem Lehrer Plutarchs, Albin, Tauros und Späteren. Sie erscheint mir wie eine ‚gekappte' Art der metaphysisch-ontologischen Erklärung. Denn diese besagt ja, daß die Welt von einer Ursache abhängt, weil alles Entstehende und Vergehende notwendigerweise eine Ursache hat; d. h. die Abhängigkeit von einer Ursache manifestiert sich gerade im ständigen Werden und Entstehen in der Welt. Einen Hinweis auf die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der „physikalischen" und der metaphysisch-ontologischen Erklärung finden wir z. B. bei Albin, der XIV S. 169, 28 ff H. schreibt: der Kosmos werde im Timaios geworden genannt, διότι ἀεὶ ἐν γενέσει ἐστὶ καὶ ἐμφαίνει τῆς αὑτοῦ ὑποστάσεως ἀρχικώτερόν τι αἴτιον. Καί ist hier sicher explikativ zu verstehen im Sinne von „und zeigt daher ..." [1].

[1] In der Aufzählung der Arten der γενητά bei Tauros bei Philop. Aet. m. folgt der „physikalischen" Erklärung die metaphysisch-ontologische auf dem Fuße

Neben diesen drei Hauptrichtungen der unzeitlichen Timaiosinterpretation gibt es eine Reihe anderer origineller Erklärungen, die sich nicht oder nur schwer den drei Hauptinterpretationen unterordnen lassen. Auch sie sind zum Teil miteinander verwandt, doch bilden sie nicht eigentlich eine eigene Klasse und sind nur suis locis zu würdigen.

a) Der Vorneuplatonismus von Krantor bis Plotin

Einen getreuen Nachfolger in seiner Grundauffassung des Schöpfungsberichtes im Timaios fand Xenokrates in seinem Schüler *Krantor,* den Proklos als den „ersten Erklärer Platons" bezeichnet[2]. Diese Worte können kaum anders verstanden werden, als daß Krantor als erster einen Timaioskommentar verfaßt hat[3]. Wohl auf diesen Kommentar gehen die Darstellungen zurück, die Plutarch und Proklos von seinen Anschauungen zur Weltentstehung im Timaios geben (Plut. Procr. an. 3. 1013 A; Prokl. Tim. I 277, 8 ff).

Glaubt man Plutarch, so hat Krantor sich eng an Xenokrates angelehnt. Denn Plutarch berichtet von beider Ansicht zur Weltentstehung ohne jeden Unterschied. Wie für Xenokrates scheint danach auch für Krantor die Ewigkeit der Seele Ausgangspunkt für seine Lehre von der Ewigkeit der Welt gewesen zu sein. Er hielt die Seele nicht für geworden und auch nicht für γενητή[4], vielmehr besitze sie eine Reihe von δυνάμεις, in die Platon ihre Wesenheit θεωρίας ἕνεκα auflöse (analysiere). Nur mit Rücksicht auf die Darstellung (λόγῳ) werde sie von Platon (Tim. 35 A ff) im Entstehen und in ihrer Mischung vorgeführt. Derselben Ansicht sei Platon auch hinsichtlich des Kosmos gewesen. Er habe gewußt, daß er ewig und ungeworden (ἀίδιος καὶ ἀγένητος[5]) ist, da er aber der Meinung gewesen sei, daß die Art und Weise seiner Zusammensetzung nicht leicht einzusehen sei, wenn man nicht von seiner Entstehung und vom Zusammenschluß der ihn konstituierenden Teile ausgehe, habe er sich dieser Methode bedient (ταύτην τὴν ὁδὸν τραπέσθαι).

(Aet. m. VI 8 S. 146, 20 ff. 147, 5 ff). Auf die Zusammengehörigkeit beider Erklärungen wird später dann häufig verwiesen, z. B. Prokl. Tim. I 290, 17 ff.

[2] Prokl. Tim. I 76, 1 f.

[3] So Zeller II 1 S. 1047; F. Susemihl, Geschichte der griech. Lit. in der Alexandrinerzeit, Leipzig 1891/2, I 120; Taylor 50. 67; Baudry, Éternité 216; J. Helmer, Zu Plutarch's ‚De animae procr. in Timaeo', Diss. München, Würzburg 1937, S. 5, Anm. 5.

[4] γενητή — ἀγένητος kann in diesem Zusammenhang nur im Sinne einer realen Schöpfung verstanden werden; denn in dem gleich zu besprechenden Zeugnis hat Krantor den Kosmos durchaus als γενητός angesehen.

[5] S. Anm. 4.

Diese Darstellung der Exegese des Krantor durch Plutarch ist einseitig. Denn Proklos berichtet von einer anderen Erklärung Krantors[6]. Nach ihr habe dieser geäußert, der Kosmos werde im Timaios γενητός genannt, weil er von einer anderen Ursache abhänge, sich nicht selbst hervorbringe und kein selbständiges Sein besitze (ὡς ἀπ' αἰτίας ἄλλης παραγενόμενον καὶ οὐκ ὄντα αὐτόγονον οὐδὲ αὐθυπόστατον[7]). Für Proklos scheint Krantor der erste gewesen zu sein, der die metaphysisch-ontologische Erklärung der Weltentstehung im Timaios vertreten hat. Aber daß er wirklich der erste war, ist ganz unwahrscheinlich; denn die Zeit Krantors war nicht mehr an Spekulationen über metaphysische Ableitungsfragen interessiert. Die Erklärung muß aus der Alten Akademie vor Krantor stammen, die diesen Spekulationen mit besonderem Eifer nachgegangen ist. Zudem hängen die beiden Erklärungen des ersten Timaioskommentators innerlich eng zusammen; denn analysierbar und synthetisierbar sind ja nur Gegenstände, deren Vielheit von einer sie begründenden und erhaltenden Ursache geeint ist. D. h. die Welt ist gerade deswegen der Analyse und Synthese zugänglich, weil es eine äußere Ursache gibt, die die Einheit in ihrer Vielheit verbürgt. Beide Erklärungen verweisen also aufeinander, die metaphysisch-ontologische ist das Fundament der methodisch-didaktischen.

Weshalb findet sich die unxenokratische, ‚originellere' Deutung des ersten Timaioskommentators nicht bei Plutarch? Weshalb berichtet Plutarch lediglich über die ‚traditionelle' Deutung? — Plutarch kannte diese ‚originellere' Deutung des Krantor nicht; denn er kennt den Kommentar des Krantor offensichtlich nicht aus eigener Anschauung, sondern nur durch die Vermittlung des Platonikers Eudoros[8]. In unmittelbarem Anschluß an die oben paraphrasierte Passage bei Plutarch folgt der Satz: „Eudoros glaubt, daß beide

---

6 Zu dieser vgl. Baudry, Éternité 216 f.

7 Zum neuplatonischen Begriff αὐθυπόστατον sind Dodds, Elem. 224, W. Beierwaltes, Proklos, Frankfurt 1964, 119 ff. 350, Anm. 58 und S. E. Gersh, Kinesis akinetos, Leiden 1973, 7 ff. 128 ff einzusehen; dazu Prokl. Parm. 785, 5 ff, bes. 786, 9 ff. 1145, 34 ff. 1149, 32 ff; Elem. Theol. Prop. 45 ff. Prop. 189 ist τὸ αὐθυπόστατον = τὸ ὑφιστὰν ἑαυτό = τὸ εἶναι ἔχον παρ' ἑαυτοῦ· αὐτόγονος und αὐθυπόστατος sind vor Jamblich nicht bezeugt, Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta ed. J. M. Dillon, Leiden 1973, 303.

8 Plutarch erwähnt Eudoros außerdem Procr. an. 16 (1019 E) und 16 (1020 C) mit dem charakteristischen Satz: ὁ μὲν οὖν Εὔδωρος ἐπακολουθήσας Κράντορι ... Daß die Nachrichten über Krantor bei Plutarch aus Eudor stammen, nehmen R. Heinze, Xenokrates, Leipz. 1892, 30, 10, Anm. 3; Helmer (s. o. Anm. 3) 13, Anm. 18; Theiler, Philo 204; ders. Arch. f. Gesch. d. Phil. 50 (1968) 30 an.

(Xenokrates und Krantor) das Richtige treffen". Dies scheint darauf hinzudeuten, daß es Eudoros darauf ankam, das Gemeinsame zwischen Xenokrates und seinem Schüler hervorzukehren. Kein Wunder, wenn dabei manches anscheinend Differente unter den Tisch fiel!

Nach Krantor hören wir lange Zeit nichts mehr von einer Deutung des Timaios im unzeitlichen Sinne. Vielmehr beherrscht die Auslegung, die Aristoteles gegeben hatte, weit und breit das Feld. Daß Theophrast die Erklärung σαφηνείας χάριν kannte, wurde oben S. 23 angemerkt. Nach Philon, Aet. m. 76 hat Poseidonios (wie Panaitios und Boethos) ein reales Entstehen der Welt geleugnet[9]. Ob diese Äußerung des Stoikers im Zusammenhang mit einer Deutung des Timaios stand (vgl. Taylor 68, Anm. 1), ist ungewiß. Der epikureischen Quelle für Cicero N. D. I, 18 ff ist das Argument bekannt, die Welt könne nicht in der Zeit entstanden sein, da die Zeit mit dem Kosmos entstanden ist und es vor dem Kosmos keine Zeit gab, in der er hätte entstehen können (vgl. S. 26). In Ciceros Übersetzung des Timaios schließlich fanden wir Spuren des Arguments, daß das Nachbild Kosmos ewig sein müsse, weil sein Vorbild ewig sei (vgl. S. 30).

Unser nächster Zeuge für die unzeitliche Auffassung des Schöpfungsmythos im Timaios ist erst der Schüler des Antiochos von Askalon[10], der schon genannte *Eudoros aus Alexandrien,* dessen Blüte man um 25 v. Chr. anzusetzen pflegt[11]. Eudoros war nach Plutarch (Procr. an. 3. 1013 B) der Ansicht, daß Xenokrates und Krantor in ihrer unzeitlichen Deutung der Genese der Welt recht hätten. Er knüpft also — wie sein Lehrer Antiochos — bewußt an die frühakademische Interpretation an und verhilft ihr zu neuem Leben. Wie es scheint, ist es das Verdienst des Eudor, die Vorherrschaft der aristotelischen Erklärung gebrochen und eine neue, künftig bestimmende Richtung des Timaiosverständnisses initiiert zu haben.

---

[9] Vgl. dazu Pohlenz II 239.

[10] Als solchen bezeichnen ihn H. Dörrie, Hermes 79, 1944, 26; Boyancé REG 76 (1963) 76; ders. REG 72 (1959) 378; W. Theiler (s. o. S. 19, Anm. 54) 104 = ders. Untersuchungen zur antiken Literatur, Berlin 1970, 477 (der es Philo 204 jedoch als unsicher ansieht, ob Eudor Antiochos gehört hat); Krämer, Ursprung 253, Anm. 223. Vgl. W. Kroll, Rh. Mus. 58, 1903, 567, Anm. 4.

[11] So E. R. Dodds, Cl. Quart. 22, 1928, 136. Festugière IV 24; vgl. Zeller III 1 S. 633; Susemihl (s. o. S. 83, Anm. 3) II 293. Strabon 17, 1, 5 S. 790 bezeichnet ihn als seinen Zeitgenossen. Seine Blüte verlegen ins 2. Drittel des ersten vorchristlichen Jahrhunderts A. Goedeckemeyer, Die Geschichte des griech. Skeptizismus, Leipzig 1905, 201 und implizit Theiler, Philo 204, der seine Geburt um 95 v. Chr. ansetzt.

Auf Eudor geht in irgendeiner Weise die Schrift „Über die Natur des Kosmos und der Seele" des *Ps. Timaios Lokros* zurück [12]. Die kleine Abhandlung gibt vor, Vorlage für den platonischen Timaios gewesen zu sein, sozusagen das Manuskript des Timaios für seinen Vortrag im platonischen Dialog, ist aber eine Fälschung wahrscheinlich des ausgehenden 1. Jahrhunderts v. Chr.[13]. Wenn es in dieser Schrift § 7 heißt, Gott, Idee und Hyle existierten, bevor die Welt der Darstellung nach (λόγῳ) geworden sei, so greift der Autor hier auf die altakademische Interpretation zurück, welche die Weltentstehung im Timaios mit methodischen Gründen rechtfertigte [14].

Mehrere Stellen bei *Philon von Alexandrien* zeigen, daß das Problem der Weltschöpfung in Platons Dialog zu seiner Zeit heftig umstritten war. Philon, selbst ein Anhänger der wörtlichen Auslegung (vgl. S. 32 ff), kennt gleichwohl die Ansichten seiner Gegner. So sagt er Aet. mundi 14, daß einige in sophistischer Weise (σοφιζόμενοι) [15] annehmen, die Worte Platons vom Entstehen der Welt seien nicht so zu verstehen, als habe die Welt einen wirklichen Beginn ihres Entstehens gehabt; sie seien vielmehr entweder hypothetisch in dem Sinne gemeint, daß, wenn sie entstanden wäre, sie nicht anders als auf die genannte Weise geworden wäre; oder Platon spreche aus dem Grunde vom Werden der Welt, weil man *ihre Teile* in dauerndem Werden und in ständiger Umwandlung sehe.

Die erste Alternative ist die ἐξ ὑποθέσεως-Erklärung der Alten Akademie, die zweite taucht hier zum erstenmal auf, doch ist sie älter als Philon, denn sie steht in einem Referat, das auf eine peripatetische Quelle zurückgeht (vgl. S. 33 f). Ausgangspunkt für die zweite Erklärung war Tim. 27 D 5 — 28 A 4, wo Platon vom ὂν ἀεί das γιγνόμενον ἀεί unterscheidet, welches γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον ist. Dieses γιγνόμενον ἀεί wurde in der Antike häufig mit dem sichtbaren

[12] Vgl. M. Baltes, Timaios Lokros, Über die Natur des Kosmos und der Seele, Leiden 1972, S. 20 ff. Jetzt Theiler, Timaeus 25: „Der Timaeus Locrus (beruht) stark auf Eudor".

[13] Vgl. Baltes a. O. S. 20 ff.

[14] Vgl. Baltes a. O. 48 f. Wenn § 20 im Widerspruch dazu betont, die Seele sei früher als der Körper δυνάμει καὶ χρόνῳ, so ist der Widerspruch entweder dem Verfasser entgangen oder er war sich über die Bedeutung des λόγῳ in seiner Vorlage nicht klar. Wie Theo Smyrn. Expos. S. 199, 22 ff u. 204, 8 ff zu entnehmen ist, nahm auch der Platoniker Derkyllides an, daß der Kosmos nach Platon ewig (ἀΐδιος, αἰώνιος) ist.

[15] Vgl. Philon, De prov. I 6 (unten S. 89) und Aeneas von Gaza S. 47, 9 ff: οἱ τοῦ Πλάτωνος μυσταγωγοὶ . . . ἐναντία σοφίζονται . . . τῷ Πλάτωνι.

Kosmos identifiziert, von dem Platon den geistigen Kosmos als τὸ ὂν ἀεί abgesetzt habe[16]. Diese Identifizierung wurde den Platonikern nahegelegt durch Tim. 28 B 7 — C 2, wo Platon in der Argumentation, die Welt sei entstanden, auf Tim. 27 D 5 — 28 A 4 zurückverweist[17]. Gerade durch diesen Rückverweis auf das γιγνόμενον ἀεί sah man sich in der Lage, auch das γέγονεν (τὸ πᾶν) von Tim. 28 B 7 im Sinne eines ἀεὶ γιγνόμενόν ἐστιν zu verstehen.

Vielleicht hat noch eine Stelle bei der zweiten Erklärung Pate gestanden, Tim. 33 C 7 — D 1: αὐτὸ γὰρ ἑαυτῷ τροφὴν τὴν ἑαυτοῦ φθίσιν παρέχον καὶ πάντα ἐν ἑαυτῷ καὶ ὑφ' ἑαυτοῦ πάσχον καὶ δρῶν ἐκ τέχνης γέγονεν sc. τὸ τὰ πάντα ἐν αὑτῷ περιέχειν μέλλον ζῷον = der Kosmos. Diesen Satz konnte man durchaus — losgelöst aus dem Kontext — so verstehen, daß das kunstvolle Entstehen des Kosmos gerade in einem bloß innerkosmischen Geschehen von Vergehen und Entstehen, Leiden und Handeln besteht. Die Kürze, mit der die Alternativlösungen bei Philon vorgetragen werden, zeigt, daß beide Lösungen bekannt sein müssen. Anderenfalls hätte Philon sie gewiß näher erläutert.

In Aet. m. 52—54 (vgl. Op. m. 26) führt Philon aus, die Zeit sei das gewichtigste Argument für die Ewigkeit des Kosmos. Denn wenn sie ungeworden ist, — und das steht ganz außer Zweifel, — dann ist es auch der Kosmos. Haben doch erst Tage und Nächte und Monate und Jahreszeiten die Zeit angezeigt, „wie der große Platon sagt" (ungenaues Zitat, vgl. Tim. 47 A 4—7. 39 B 2 ff), diese aber entstehen nicht ohne die Bewegung der Sonne und die Drehung des Himmels (Tim. 37 E 1 ff). Der Kosmos ist also gleichaltrig wie die Zeit (vgl. Tim. 37 D 5—7. 38 B 6) und ihre Ursache. Anzunehmen, es habe einmal einen Kosmos gegeben, als es noch keine Zeit gab[18], ist unsinnig, da die Ausdrücke „es habe gegeben", „einmal" und „als" auf die Zeit weisen[19]. Andererseits ist es aufgrund der Verflechtung von Kosmosbewegung und Zeit auch nicht möglich, daß eine Zeit an

[16] Z. B. Anonymi oben S. 35 und unten S. 108, Anm. 116, S. 121 f; Apuleius, De Platone I 6 S. 88, 1 ff; Plotin VI 2 [43] 1, 16—33 (vgl. auch unten S. 128 f); Proklos bei Philop. Aet. m. VI 7 S. 138, 19 ff; Simpl. in De caelo 298, 22 ff. 305, 14 ff. 352, 31ff Heiberg. Ders. in Phys. 1154, 9 ff Diels. Alexander von Aphr. hat sich gegen diese Interpretation gewandt (s. o. S. 72).

[17] Vgl. z. B. Simpl. in Phys. 1154, 13 ff.

[18] Ich folge der Umstellung von Colson.

[19] Das Argument findet sich bei Augustinus, Confess. XI, 30, 40 zur Verteidigung der realen Schöpfung.

sich existierte, als es den Kosmos noch nicht gab[20]. Folglich bestehen beide von Ewigkeit her[21], beschließt Philon, ohne Anfang und auch ohne Ende.

Die Argumentation des Philon ist nicht speziell auf den Timaios zugeschnitten, doch dürfte gerade das Umgehen mit Argumenten aus dem platonischen Dialog darauf hinweisen, daß dieser ursprünglich Gegenstand der Argumentation gewesen ist, d. h. daß mit den vorgetragenen Argumenten die Anfangslosigkeit der Welt im Timaios bewiesen wurde.

Schon Aristoteles hatte von der Ewigkeit der Zeit auf die Ewigkeit des Kosmos geschlossen (Phys. 251 b 11 ff; Met. 1071 b 6 ff). Auch von Platonikern wurde dieser Schluß später häufig angewandt: Porphyrios (?) bei Macrob. in Somn. Sc. II 10, 9; Prokl. Tim. I 286, 22 ff; Simpl. in De caelo 296, 19 ff. 299, 17 ff. 352, 27 ff Heib; in Phys. 1122, 3 ff. 1154, 27 ff Diels[22]. Liegt schon bei Philon eine Replik von Seiten der Platoniker auf des Aristoteles Schöpfungsverständnis des Timaios vor, die dieses mit den eigenen Argumenten des Stagiriten zu widerlegen versucht hat?

Im ersten Buch von Philons Schrift „De providentia" finden wir folgenden Text (S. 4—5 Aucher)[23]:

> (§ 6) „Denn oft meint derjenige, der draußen ist[24], daß diese Welt aus den anfangslosen Aionen ihre Existenz und ihre Konsistenz erhält, als ob es keineswegs einen Anfang der Schöpfung gäbe, sondern sie immer bestünde und von absolut niemandem[25] zersetzt würde. Wenn aber jene einleuchtenden Ansichten vorgetragen

[20] Die „Zeit an sich" erinnert frappant an die ungeordnete vorkosmische Zeit des Attikos (s. o. S. 44 f); es gab also vor Plutarch und Attikos Hinweise auf ein Zeitsubstrat vor der kosmischen Zeit (vgl. auch S. 44, Anm. 82).

[21] Vgl. Tim. 37 D 7: die Zeit als αἰώνιος εἰκών der Ewigkeit.

[22] Simplicius weist hier auf die bedeutsame Tatsache hin, daß die Zeit nach Platon αἰώνιος ist. S. oben, Anm. 21.

[23] Die folgende Übersetzung des schwierigen armenischen Textes verdanke ich der Freundlichkeit meines Kollegen Dr. Christian Hannick. Sie ist so wortgetreu wie möglich gehalten und weicht mehrfach von der Übertragung Auchers ab, die in diesem Abschnitt oft sehr frei ist und die Schwierigkeiten des Originals überspielt oder glättet. Die wichtigsten Abweichungen von der Übertragung Auchers werden in den Anmerkungen zum Text angegeben. Die lateinische Übersetzung Auchers ist jetzt leicht greifbar in der Philonausgabe der Editions du Cerf, Bd. 35, Paris 1973.

[24] ὁ ἔξω ὤν? Sind damit die Nichtjuden gemeint? Aucher überträgt: qui perfunctorie vagatur in observatione.

[25] (οὐδέποτε διαλύεσθαι oder ähnlich) ὑπό τινος? Aucher: et nullatenus dissolvi possit.

werden[26], kann man in der Tat einwenden und das allgemeine sophistische Argument[27] aufwerfen, welches mit verführerischen Worten eingeführt wird[28]: Gott hat die Welt vor der Weltschöpfung nicht angefangen, sondern er war immer dabei, diese wunderschöne Welt zu schaffen. Denn es sei nicht recht, *sagten sie,* daß die Gottheit je untätig war, da solches Faulheit und Untätigkeit ist; sondern ewig, *sagten sie,* habe Gott alles gemacht, wobei sie vorher überhaupt nicht die Sinnlosigkeit der Darstellung eingesehen hatten; sie wollten ja eine geringfügige Anklage von Gott wegnehmen und warfen große Anklagepunkte auf ihn.

(§ 7) Es steht im Gegenteil, denn nichts bleibt (?): *Sie sagten*[29], die schmucklose, formlose und gestaltlose Materie[30] erhielt von ihm (Gott) die Ausformung[31], und die Form, die nicht in ihr war, nahm sie an[32]; denn ⟨Gott⟩ fing *ihrer Meinung nach* nicht an zu schaffen. Wenn aber die vernünftige Schöpfung[33] von ihm stammt und sie die schöne Form der Welt gemacht hat und die Materie ihre sehr schöne Form empfangen hat, wie begann dann Gott die Welt zu schaffen, wenn die Materie ohne rechte Abfolge in ordnungsloser und regelloser Bewegung war[34], die Welt aber jetzt die Schönheit mit Schmuck empfing und der Beginn Materie wurde (?)?[35].

---

26 Wahrscheinlich sind die Argumente gemeint, die Philon anschließend für eine zeitliche Schöpfung vorbringen wird. Ähnlich versteht wohl auch Aucher den Passus: quum tamen evidentiores observationes, quas subjiciemus, adductae fuerint ...

27 Vgl. Aet. mundi 14 (oben S. 86, Anm. 15).

28 Aucher überträgt: jam nec alterum illud longa ambage circumductum universale argumentum sophisticum efferri poterit, quo nituntur ostendere ...

29 Anders Aucher: superest itaque ut dicant ...

30 ἄμορφος καὶ ἀσχημάτιστος sind Standardepitheta der Hyle im mittleren Platonismus. Vgl. z. B. Plut. Quaest. conviv. VII 2, 3 (719 D); Procr. an. 5 (1014 F); Quaest. Plat. VIII 4 (1007 C); Aetios I 9, 4. 5.

31 Vgl. Tim. 53 B 4 f.

32 Vgl. Tim. 50 D 7 f. 52 D 6 u. ö.

33 Sapiens illa creatio (Aucher). Sind die Engel gemeint oder der νοητὸς κόσμος?

34 Letzteres ist Timaioszitat: 30 A 4 f.

35 Wahrscheinlich stand im griechischen Text ἀρχῆς γενομένης τῆς ὕλης, welches vom armenischen Übersetzer mißverstanden wurde. Ähnliches scheint auch Aucher vermutet zu haben, wenn er übersetzt: num materia ipsa fuit Deo principii loco (cum mundum conderet)? Die Hyle galt unter den vorplotinischen Platonikern in der Regel als ἀρχή neben Gott. Ausnahmen: Tauros bei Philop. Aet. mundi VI 8 S. 147, 21; Hermodoros bei Simpl. Phys. 247, 31 ff. 256, 31 ff. Das Voraufgehende (Z. 22 ff) hat Aucher z.T. anders übersetzt: num hoc unum ne ajunt Deum fecisse, cum mundum creare coepit, et quae antea sine ordine ac lege atque errabunde moveri solita erat materia, tunc speciosum ordinem cum ornamento adepta est?

Aber der Schöpfer schmückte sie, indem er dachte; denn Gott begann nicht zunächst zu verstehen und dann zu handeln. Und es gab keine Zeit, als Gott noch nicht geschaffen hatte, da doch die Arten (Ideen?)[36] von Anfang an mit ihm waren. Der Wille Gottes ist ja nicht später, der Wille ist vielmehr immer mit ihm, denn die natürlichen Bewegungen fehlen ihm niemals. Er wird also immer denkend handeln, und den wahrnehmbaren Dingen wird ein Beginn gegeben werden, damit beides zusammen existiert, nämlich daß Gott nach göttlichem Rat immer handelt und daß den wahrnehmbaren Dingen ein Beginn gegeben wird. Denn es ist ja unmöglich, daß dem einen etwas Gutes aus Güte zuteil wird und daß die guten Handlungen nicht von einem Wohltäter stammen, damit derjenige, der gab, Wohltäter werde und derjenige, der empfing, in den Genuß des Guten komme“[37].

Leider ist der Gedankengang wie oft im ersten Buch dieser Schrift nicht klar[38]. Klarheit gibt es indes über folgende Punkte:

1) Nach dem vorliegenden Text kann mit den anonymen Pluralen nur eine einzige Gruppe gemeint sein.

2) Das Hauptargument, daß Gott nicht ohne Tätigkeit denkbar sei, ist aristotelisch[39].

3) Nicht aristotelisch ist die Ansicht einer creatio aeterna[40].

4) Mit Z. 16 ff wird auf den Timaios und mittelplatonische Lehren angespielt; also wird man in der ganzen Gruppe Platoniker sehen wollen.

5) Philon selbst lehnt die Ansicht dieser Leute, die Welt sei anfangs-

---

[36] Im griechischen Text stand wahrscheinlich τῶν εἰδῶν ἐξ ἀρχῆς συνυπαρχόντων αὐτῷ. Vermutlich sind mit den εἴδη die Arten der Pflanzen und Lebewesen gemeint; vgl. Z. 31 ff. Das wäre aristotelisch gedacht; denn Aristoteles vertritt die Ewigkeit der Arten (G. A. 731 b 31 ff). Er scheint diese Lehre schon in „De philosophia“ vorgetragen zu haben; vgl. Effe 41 ff. W. Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandreia und Rom, Göttingen 1915, 144 denkt an den νοητὸς κόσμος und setzt „da doch die εἴδη ... mit ihm waren“ in eckige Klammern. Vgl. auch S. 91, Anm. 47.

[37] Vgl. Tim. 29 E 1 ff: Der Gott ist gut. Deswegen will er, daß ihm alles möglichst ähnlich, d. h. gut, wird.

[38] Bousset a. O. Die Störungen des Gedankenganges gehen vielfach darauf zurück, daß die dialogische Einkleidung des ersten Buches noch vor der Übersetzung ins Armenische zerstört wurde (Diels, Dox. Gr. 1 ff). Hinzu kommen Interpolationen, die die Gedankenführung durchbrechen und verwirren (Leisegang, Philol. 92, 1937, 162; ders. RE s. v. Philon von Alex. Nr. 41, Bd. XX 1, 1941, 8).

[39] Bousset a. O. (vgl. z. B. Met. Λ 6 ff). Effe 30 führt den Gedanken auf die aristotelische Schrift „Über die Philosophie“ zurück. Vgl. oben S. 11 f.

[40] Bousset a. O. 144, Anm. 1.

los und ewig, ab[41]; dann aber kann Z. 26 ff nicht Philons eigene Meinung wiedergeben[42]. Es ist die Meinung der attackierten Gruppe: vgl. Z. 8—12 mit Z. 28 f / 31 f[43]. Z. 26 ff ist also eine weitere Explikation.

6) Der eigentliche Bruch im Gedankengang liegt bei Z. 25/26, von wo an Philon plötzlich im eigenen Namen die vorher verworfene Lehre vorzutragen scheint.

Sind die voranstehenden Überlegungen richtig, so hat es eine Gruppe von Platonikern gegeben, die sich das aristotelische Argument, Gott könne — als reine ἐνέργεια — nie ohne Tätigkeit sein[44], zu eigen gemacht und daraus die Schlußfolgerung gezogen hat, er sei immer mit der Weltschöpfung beschäftigt gewesen und es habe nie eine Zeit gegeben, in der das nicht der Fall war[45]. Also sei ein Anfang der Schöpfung unvorstellbar, „sondern ewig habe Gott alles gemacht". Die Materie sei an sich form-, schmuck- und gestaltlos und habe ihre Gestalten von Gott erhalten. In eben diesem Ordnen der ungeordnet sich bewegenden Materie bestand ihrer Ansicht nach die Schöpfung des Kosmos. Die Materie selbst ist dabei anscheinend ungeschaffen und ἀρχή neben Gott. Dieser ordnete sie dadurch, daß er sie als geordnete dachte; denn zwischen Denken und Handeln besteht (im Gegensatz zum Menschen) kein Zeitunterschied, vielmehr fallen Denken und Handeln in Gott zusammen[46]. Gott handelt immer, und von Ewigkeit her existieren die Arten (der Geschöpfe) zusammen mit ihm[47]. Die Vorstellung, daß Gottes Wille (zum Handeln) später sei

---

41 Er vertritt im folgenden (S. 5 ff Aucher) eine reale Schöpfung; vgl. Bousset a. O. 143.

42 So fälschlicherweise P. Wendland, Die philos. Quellen des Philo von Alex. in seiner Schrift über die Vorsehung, Programm Köllnisches Gymnasium, Berlin 1892, 5, Anm. 4.

43 Auf die Parallelität wies schon Bousset a. O. 144 hin, der 145 auch die Identität des Standpunktes in Z. 26 ff und Z. 8 ff herausstellte.

44 Dasselbe Argument macht der peripatetisierende Stoiker Boethos bei Philon Aet. mundi 83 f gegen die Zerstörung der Welt geltend (Wendland a. O. 5, Anm. 3).

45 Vgl. die Vorwürfe des Epikureers bei Cicero, N. D. I 21. 22 (oben S. 26) und Lukrez V 173. Verwandt ist mit Philon Augustin, Conf. XI 10, 12 (nach Theiler, Porph. 16 folgt er hier dem Porphyrios); C. D. XI 5.

46 Dieser Gedanke findet sich bei Philon, Op. mundi 13. Er wird in der späteren Timaiosexegese häufig ausgesprochen; vgl. z. B. Porphyrios bei Proklos, Tim. I 395, 10 ff; Prokl. Tim. I 352, 8 f. II 70, 30 u. ö. Vgl. Theiler, Timaeus 32.

47 Der Peripatos hatte von der Anfangslosigkeit des Kosmos auf die Anfangslosigkeit der Lebewesen geschlossen: Okkelos 38 ff. Vgl. oben S. 90, Anm. 36. Proklos wird später von der Ewigkeit des Menschengeschlechtes auf die Ewigkeit der Welt schließen: Tim. I 288, 1 ff; vgl. Augustin C. D. XII 10 und unten S. 101, Anm. 91.

als er selbst, ist nicht möglich; denn Gottes Wille ist von ihm selbst nicht zu trennen. Dies aus dem Grund, weil die natürlichen Bewegungen, zu welchen der Wille Gottes gehört, nie aufhören. Also schafft er immerfort, indem er ununterbrochen denkt, und gewährt dadurch den Sinnendingen ihre Existenz. Gottes Denken und das Sein der Sinnendinge sind also nicht voneinander zu trennen, sie existieren vielmehr immer zusammen — so wie Wohltäter und Empfänger notwendigerweise immer zusammen existieren und wie es ohne Empfänger keinen Wohltäter gibt.

In jüngster Zeit hat Effe 30 den in unserem Abschnitt ausgedrückten Gedanken, daß Gott ohne Tätigkeit unvorstellbar sei, auf Aristoteles' Schrift „De philosophia" zurückgeführt, wo er gegen die Vorstellung einer zeitlichen Schöpfung ins Feld geführt wurde, d. h. gegen den platonischen Timaios, wie Aristoteles ihn verstand. Ist diese Rückführung richtig, so haben wir hier das erste greifbare Echo von platonischer Seite auf dieses Argument. Die Platoniker beugen sich seiner Stringenz, werten es für ihr eigenes Timaiosverständnis aus und leiten aus ihm den Gedanken der creatio continua ab. Daß sie mit dem Argument nicht nur ihre eigene Lehre verteidigen, sondern auch eine bestimmte Timaiosauffassung, zeigen gerade die Anspielungen auf diesen Dialog.

Wichtig für die Folgezeit wurde das „Wohltäter"-Argument: Gott, der Wohltäter schlechthin, könne nicht länger Wohltäter sein, wenn kein Empfänger für die Wohltaten Gottes vorhanden sei; er würde damit eine wesensmäßige Einbuße in seiner Güte erfahren[48]. Da dies nicht vorstellbar sei, müsse der Empfänger Kosmos immer bestanden haben[49]. Das Argument hängt mit Tim. 29 E 1—3 zusammen, wo es heißt: Gott war gut, ein Guter kenne aber keinen Neid und wolle, daß alles ihm möglichst ähnlich, d. h. gut, werde[50]. Bonum est diffusivum sui, formulieren die Scholastiker[51], die Platoniker sahen in dem

[48] Vgl. später Proklos zu Tim. 29 E 2—3 (Tim. I 366, 27 — 368, 11).

[49] Vgl. Zacharias, Ammonios 114 Boiss.: πῶς δ' ἂν εἴη εὐεργέτης μὴ ὄντων τῶν εὐεργετουμένων. Das gleiche Argument findet sich bei Origenes; vgl. Koch, Pronoia 24 (Origenes mag in diesem Punkt von Philon abhängen. Zur Abhängigkeit des einen vom anderen vgl. a. O. 227). In anderer Form findet es sich bei Porphyrios, Prokl. Tim. I 366, 13 ff; vgl. auch unten S. 159.

[50] Ps. Plut. De fato 9 (572 F) spricht nach Tim. 29 E f von der τοῦ πρώτου θεοῦ βούλησις οὖσα εὐεργέτις ἁπάντων. Zur Vorstellung des Gottes als εὐεργέτης vgl. Philon, Op. m. 23 und Leisegangs Index s. v. εὐεργεσία, εὐεργέτης; Albin X S. 164, 32 Herm.

[51] Z. B. Thomas v. Aquin, S. th. I, q. 5 a 4, 2 und ad 2; I q. 73 a 3, 2 (unter Berufung auf Dionysios Areopagites, De div. nom. c. 4 § 20. PG 3, 693). Vgl. Prokl.

Satz des Timaios den θεὸς εὐεργέτης der des εὐεργετούμενον ‚bedürfe', um εὐεργέτης zu sein.

Plutarch gilt als einer der Hauptvertreter der realen Schöpfungsauffassung, und gleichwohl lassen sich bei ihm Spuren der Gegenansicht finden. Nicht nur wendet er sich gegen die altakademische Interpretation im Sinne des θεωρίας ἕνεκα (vgl. S. 38 f), auch positiv finden wir bei ihm einige Passagen, die sich mit seiner Grundansicht nicht ganz vertragen. In den Quaest. conviv. VIII 2, 4 (720 BC) läßt er seinen Lehrer Ammonios folgende Lehre vortragen: Nach der Diairesis des Timaios gibt es drei Prinzipien, durch die der Kosmos entstanden ist, Gott, Hyle und Idee [52]. Die Hyle ist von allen Substraten [53] das ungeordnetste [54], die Idee von allen Vorbildern das schönste, der Gott von allen Ursachen die beste [55]. Der Gott wollte nun nichts, soweit dies möglich war, ungeordnet lassen [56], sondern die Natur ordnen nach Verhältnis (λόγῳ), Maß und Zahl [57], indem er aus allem verfügbaren Material [58] ein Einzelwesen [59] zu schaffen beabsichtigte, das seiner Formgestalt nach wie die Idee, seiner Quantität nach wie die Hyle sein sollte. So lautete die Aufgabe (τὸ πρόβλημα), die er sich stellte, und „*er schuf* bei zwei vorgegebenen Größen ein Drittes [60], das quantitativ der Hyle, qualitativ der Idee gleich ist, den Kosmos, *und er schafft ihn und bewahrt ihn alle Zeit* (διὰ παντός). Denn wegen der σύμφυτος ἀνάγκη des Körpers [61] befindet er sich *immer im Werden* (ἀεὶ γὰρ ὢν ... ἐν γενέσει), in Umwandlung (μετατροπή) und verschiedenen Anfechtungen [62], erhält aber Hilfe [63]

Tim. I 365, 21 ff; Plotin V 4 [7] 1, 34 ff; Diog. L. III 72 πέφυκεν ἀγαθοποιὸν εἶναι τὸ ἀγαθόν; Sext. Emp. Math. XI 70.

[52] Das ist die bekannte mittelplatonische Dreiprinzipienlehre.

[53] Die Hyle als ὑποκείμενον im mittleren Platonismus: Ps. Timaios Lokros § 32 Marg; Plut. Procr. an. 3 (1013 C). Albin VIII S. 162, 25 f behauptet, Platon *nenne* die Chora ὑποκείμενον; vgl. Tim. 50 C 2.

[54] Vgl. Tim. 30 A 4 f: πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, 69 B 3.

[55] Vgl. Tim. 29 A 5 f.

[56] Vgl. Tim. 29 E 2 ff.

[57] Vgl. Tim. 53 B 4 f. 69 B 3 ff.

[58] ὑποκείμενα meint hier wohl nur die Tim. 32 C 5 ff angeführten vier Elemente, aus welchen der Kosmos geschaffen wird und die vollkommen in diesen hineingenommen werden.

[59] Vgl. Tim. 33 A 7: ἕνα ὅλον ἐξ ἁπάντων.

[60] Nachklang von Tim. 35 A 3 f: τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος, dort vom ersten Ingrediens der Weltseelenmischung.

[61] Eine Vermengung von Tim. 47 E 5 ff mit Polit 269 D 9 f. 272 E 6. 273 B 4 f.

[62] Vgl. Polit. 269 D 5 ff.

[63] βοηθεῖται, nach Polit. 273 D 4 ff.

vom Vater und Demiurgen, der sein Wesen mit Hilfe der Vernunft im Hinblick auf das Vorbild begrenzt".

Hier begegnen wir erneut dem Gedanken der creatio continua: Gott schuf, schafft und bewahrt die Welt διὰ παντός! Es scheint also, als habe Ammonios keine reale Schöpfung für den Timaios angenommen, denn der Gott schafft ja allezeit! Verbunden mit diesem Gedanken ist die bekannte Vorstellung, die Welt sei immer im Werden begriffen [64]. Dem beständigen Werden des Kosmos entspricht das beständige Schaffen des Gottes, wobei der Gott dem Kosmos ständige Hilfe angedeihen läßt gegen die Notwendigkeit des Zurücksinkens in Verfall und Untergang [65], ein Gedanke, der aus dem Politikos (273 D 4 ff) entnommen und als Interpretationshilfe zu Tim. 41 A 7 ff herangezogen worden zu sein scheint, da Ammonios sich ja nur auf den Timaios beruft.

Daß die Welt ἀειγενής ist, sagt Plutarch auch in De Iside et Osiride 57 (374 DE). Aufgrund des Wechsels ihrer Zustände werde sie immer jung erhalten und werde nie vergehen. Soweit glaubt man, die bekannte platonische Lehre von der zeitlosen Schöpfung im Timaios vor sich zu haben. Doch Plutarch — er spricht hier im eigenen Namen — versichert zugleich, die Welt sei nicht ἀίδιος, d. h. sie muß einen Anfang haben. Plutarch bedient sich also der bekannten Schullehre, um sie dann gleich in seinem Sinne umzubiegen: Gewiß, die Welt ist ἀειγενής, aber erst *nach dem realen Schöpfungsakt!* Meint das ἀεί im Grunde die grenzenlose Ausdehnung nach beiden Seiten, so legt Plutarch es hier auf eine Richtung fest: es gilt nur für die grenzenlose Zeit nach der Entstehung der Welt [66].

Einen für unser Problem höchst interessanten Satz finden wir bei *Aetios* II 4,1[67]. „Pythagoras sagt, der Kosmos sei γενητὸς κατ' ἐπίνοιαν, nicht der Zeit nach"; d. h. die Weltentstehung ist als ein reines Gedankenexperiment und nicht als zeitlicher Vorgang zu verstehen [68].

---

[64] Nach Tim. 27 D 5 ff, s. o. S. 86 f.

[65] Dieses Verständnis wird durch ὁρίζοντος nahegelegt.

[66] Verwandt ist Galen, Comp. II 9 ff; Stobaios I 33, 3 ff und Corp. Herm. X 10 s. o. S. 75, Anm. 222. Vgl. J. Whittaker, Phoenix 23, 1969, 183 f.

[67] Man muß hier der Version des Stobaios den Vorzug geben; Ps. Plutarch zieht nachlässig zusammen, was Stobaios nach Aetios reinlich trennt: Diels, Dox. Gr. 64, vgl. 63.

[68] „κατ' ἐπίνοιαν μόνην ... s'oppose géneralement à κατὰ περίπτωσιν, ‚par expérience concrète' ", Festugière zu seiner Übersetzung von Prokl. Tim. I 290, 4 mit Verweis auf Sext. Emp. Math. VIII 58. Burkert 63, Anm. 117 verweist für den Ausdruck auf Sext. Math. X 255. Vgl. Sext. Math. VIII 453 ff.

Nun berichtet uns Proklos (Tim. I 290, 3 ff) von ἐξηγήσεις, nach welchen die Genesis des Kosmos im Timaios nur κατ' ἐπίνοιαν gemeint sei. Die gleiche Auskunft finden wir bei Tauros bei Philoponos, Aet. mundi VI 8 S. 146, 13 ff, der als eine Möglichkeit zur Erklärung des Werdens der Welt im Timaios anführt, die Welt sei ein ἐπινοίᾳ σύνθετον aus ὑποκείμενον und ποιότης, die beide nur ἐπινοίᾳ χωριστά seien (s. u. S. 107). Die Erklärung scheint schon auf Xenokrates zurückzugehen, der nach Simplicius (Xenokrates Fr. 54 H) gesagt haben soll, Platon löse die Welt im Timaios ἐπινοίᾳ in ihre στοιχεῖα auf, um zwecks besserer Erkenntnis das Zusammengesetzte aus dem Einfacheren erklären zu können (s. o. S. 21)[69]. Dies alles deutet darauf hin, daß der Gedanke, die Welt sei nur κατ' ἐπίνοιαν entstanden, nicht wirklich von Pythagoras stammt, sondern am Timaios erarbeitet wurde. Zur Gewißheit wird diese Annahme, wenn man bei Aetios I 22, 9 liest, daß nach Platon (!!) die Zeit nur κατ' ἐπίνοιαν entstanden sei. Weltentstehung κατ' ἐπίνοιαν und Entstehung der Zeit κατ' ἐπίνοιαν gehören mit Sicherheit in denselben Rahmen — und dieser Rahmen ist eine Interpretation des Timaios.

Überhaupt hat die Aussage, die Welt sei nur κατ' ἐπίνοιαν entstanden, nur dann einen Sinn, wenn es eine mißverständliche Lehräußerung gab, in der vom Entstehen der Welt die Rede war und die es nun klarzustellen galt. Was liegt da näher als an den Timaios zu denken?

Nun muß man sich vor Augen halten, daß der Hauptreferent im platonischen Dialog, Timaios aus dem unteritalischen Lokroi, für einen Pythagoreer gehalten wurde[70]. Auch sein Referat konnte deswegen als pythagoreische Lehre ausgelegt werden[71]. Spuren dieser Auslegung sehen wir in der Zuschreibung von Lehren des Timaios an Pythagoras bei Aetios[72]. Es ist oft schwierig zu entscheiden, warum gerade dies oder jenes Element des platonischen Dialoges für Pythagoras oder seine Schüler in Anspruch genommen wurde. In unserem Fall läßt sich jedoch eine Erklärung finden. Irgendwer hat den Meister der pythagoreischen Schule bemüht, um die unklaren Äußerungen seines entfernten Schülers aufzuklären. Die Diskussion um das Verständnis der Weltschöpfung sollte durch ein αὐτὸς ἔφα ex cathedra

[69] Vgl. Festugière zu seiner Übersetzung von Prokl. Tim. I 290, 3 ff.

[70] Die Belege bei Baltes (s. o. S. 86, Anm. 12) S. 3, Anm. 4.

[71] Das beste Beispiel ist die Schrift περὶ φύσιος κόσμω καὶ ψυχᾶς, die unter dem Namen des Timaios Lokros überliefert ist.

[72] Z. B. II 6, 5 (dazu Burkert 62 f). I 23, 1. IV 7, 5.

beendet werden[73]. Wer dieser „irgendwer“ war, vermag ich mit Sicherheit nicht zu sagen. Nach W. Burkert[74] haben schon Speusipp und Xenokrates ihre Timaiosauffassungen als Lehre der Pythagoreer ausgegeben, der Satz bei Aetios sei mit dieser Art der Auslegung des Timaios in Verbindung zu bringen. Nun sprechen aber Speusipp und Xenokrates ebenso wie ihr Gegner Aristoteles immer von den Pythagoreern, nicht von Pythagoras. Es bleibt also immer noch zu fragen, wer denn an die Stelle der Pythagoreer die Autorität des Pythagoras selbst eingesetzt hat, um im Streit um den Timaios ein Ende herbeizuführen. Wahrscheinlich haben wir in Herakleides Pontikos den letzten Gewährsmann für die Nachricht des Aetios zu sehen[75]. Von Herakleides wissen wir, daß Pythagoras bei ihm eine zentrale Rolle gespielt hat (Burkert 58). Ihm hat er die platonische (!) Deutung des Wortes „philosophia“ in den Mund gelegt (fr. 87/88 W), d. h. Pythagoras zum Vorgänger Platons gemacht. Gerade das aber kann die Vermutung bekräftigen, daß auch die Zuschreibung der κατ᾽ ἐπίνοιαν-Erklärung an Pythagoras auf Herakleides zurückgeht. Sicherheit ist hier leider — wie so oft — nicht zu gewinnen.

In seinem Didaskalikos (Kap. XIV S. 169, 26 ff Herm.) versichert *Albin,* wenn Platon den Kosmos als geworden bezeichne, so dürfe man das nicht so verstehen, als habe es einmal eine Zeit gegeben, in der der Kosmos nicht existierte, vielmehr spreche Platon vom gewordenen Kosmos nur aus dem Grunde, weil er immer im Werden begriffen sei und infolgedessen[76] auf eine prinzipiellere Ursache seiner eigenen Existenz hinweise[77]. D. h. im dauernden (Neu-)Werden der

---

[73] Vgl. Burkert 63: „‚Pythagoras‘ gibt damit Antwort auf die Kontroverse, die sich im Anschluß an den ‚Timaios‘ entspann: ist die Erschaffung der Welt durch den Demiurgen wörtlich zu verstehen?“

[74] Burkert 63.

[75] So O. Gigon, Untersuchungen zu Heraklit, Leipzig 1935, 61 f; Cherniss 423, Anm. 356. Vgl. Sext. Emp. Math. X 254 f.

[76] S. o. S. 82.

[77] διότι ἀεὶ ἐν γενέσει ἐστὶ καὶ ἐμφαίνει τῆς αὐτοῦ ὑποστάσεως ἀρχικώτερόν τι αἴτιον. Der Komparativ erklärt sich daraus, daß auch die Welt Ursache ist, Ursache für das in ihr Entstehende; prinzipiellere oder ursprünglichere Ursache ist dagegen die Ursache der Welt selbst. Albin lehnt die zeitliche Entstehung der Welt ab. Wenn er XII S. 167, 13 in Anlehnung an den Timaios von einer vor dem Entstehen des Himmels statthabenden unregelmäßigen Bewegung der Materie spricht, so ist dies nicht mit Witt 120 (vgl. 133 f; Thévenaz 103) zeitlich zu verstehen, sondern mit J. H. Loenen, Mnemosyne IV 9, 1956, 301 f. 304 als bildhafte Ausdrucksweise (εἰκοτολογικῶς, vgl. Prokl. Tim. I 340, 23 ff) für ein unzeitliches Geschehen. Als Inkonsequenz, die man hinnehmen müsse, beurteilt J. Whittaker,

Welt offenbart sich ihr Mangel an Selbständigkeit und ihre Abhängigkeit von einer sie erhaltenden Ursache. Die Welt ist nicht eigenständig und ohne die sie begründende Ursache nicht zu denken. Höbe man ihre Ursache auf, die Welt wäre nicht mehr. Hier zeigt sich, wie nahe verwandt die Vorstellung der creatio continua mit der Interpretation des Albin ist: In beiden Erklärungen weist das beständige Werden des Kosmos über diesen hinaus, im einen Fall auf eine ihn begründende Ursache, im anderen Fall auf einen ihn fortwährend hervorbringenden und erhaltenden Gott. Die „begründende Ursache" ist nur die abstraktere Fassung des „fortwährend schaffenden Gottes", im Grunde entstammen beide Vorstellungen der gleichen Wurzel.

Albin fährt an der besprochenen Stelle fort, auch die Kosmosseele werde vom Gott nicht geschaffen — sie sei vielmehr ἀεὶ οὖσα — sondern nur geordnet, wie es scheint, in einer unaufhörlichen κατακόσμησις. Wie die Erklärung des γενητός ἐστιν ὁ κόσμος durch Albin auf Krantor (s. o. S. 84), so verweist die Zusammenstellung von immerwährender Seele und immerseiendem Kosmos auf Krantor und seinen Lehrer Xenokrates (s. o. S. 83. 22). Albin steht also einwandfrei in altakademischer Tradition.

Mehr über Albins Auffassung erfahren wir bei Proklos (Tim. I 218, 28 ff): Albin gehört zu der Gruppe von Platonikern, die Tim. 27 C 5 einer eingehenden Interpretation unterzogen haben. Timaios will dort über das All sprechen η γέγονεν η καὶ ἀγενές ἐστιν. Besagte Gruppe gibt dem zweiten η einen Gravis und deutet es als ein εἰ [78]. Nach ihrem Verständnis will Timaios das All betrachten, inwiefern es von einer Ursache geworden ist, wenn es auch (in Wirklichkeit) ungeworden ist (καθ' ὅσον γέγονεν ἀπ' αἰτίας, εἰ καὶ ἀγενές ἐστιν). D. h. Timaios setzt nach Meinung dieser Interpreten das Ungewordensein des Kosmos voraus und will nur davon sprechen, inwiefern man dennoch von einem Gewordensein des ungewordenen Kosmos sprechen könne. Das könne man im Sinne der Abhängigkeit von einer Ursache und tue es zu dem Zweck, um bei der Betrachtung seines Entstehens seine innere Natur zu erkennen (ἵνα γενόμενον αὐτὸ θεωρήσαντες τὴν ἐν αὐτῷ φύσιν κατίδωμεν). Hier liegt eine Verbindung der didaktischen

Phoenix 23, 1969, 183 den inneren „Widerspruch". Ähnlich impliziert das Bild vom Wecken der Weltseele (X S. 165, 1 ff. XIV S. 169, 30 ff H.) natürlich kein zeitliches Moment, wie Ueberweg-Praechter 543 und R. Del Re, Stud. Ital. 24 (1950) 59 meinen, sondern das Wecken geschieht ab aeterno (Moreschini 33, Anm. 45).

[78] Über die Gründe teilt Proklos nichts mit; vgl. jedoch unten zu Tauros S. 112.

(διδασκαλίας χάριν) und der metaphysisch-ontologischen (ἀπ' αἰτίας γενητόν) Erklärung zugrunde, wie wir sie wohl schon für Krantor annehmen dürfen (s. o. S. 83 f).

Auf die spezielle Erklärung Albins kommt Proklos im unmittelbar Folgenden zu sprechen:

„Der Platoniker Albinos jedenfalls ist der Ansicht, der Kosmos sei nach Platon ungeworden, habe aber ein Prinzip des Entstehens (γενέσεως ἀρχὴν ἔχειν). Insofern habe er dem ὄντως ὂν gegenüber ein Plus (πλεονάζειν [79]), da jenes einzig und allein immer sei, der Kosmos aber neben seiner immerwährenden Existenz auch ein Prinzip des Werdens besitzt, damit er sowohl ein immerseiender als auch ein gewordener (γενητός) sei. Dabei sei er nicht geworden im Sinne zeitlichen Entstehens — denn dann wäre er ja nicht auch ein immerseiender — sondern geworden ist er, weil er den Begriff des Werdens in sich trägt (λόγον ἔχων γενέσεως) aufgrund seiner Zusammensetzung aus mehreren ungleichen Teilen. Diese Zusammensetzung führe seine Existenz notwendigerweise auf eine andere, höhere Ursache zurück [80], die in hervorragender Weise immerseiend ist und aufgrund deren auch der Kosmos selbst in gewisser Weise (πῇ) immerseiend ist und nicht lediglich geworden (γενητός), sondern auch ungeworden."

Albin scheint im Anschluß an Tim. 27 D 6 — 28 C 3 ein schlechthin Immerseiendes, dem jegliches Werden abgeht (vgl. 27 D 6: τὸ ὂν ἀεὶ γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον), von einem in gewisser Weise Immerseienden unterschieden zu haben, das eine γενέσεως ἀρχή (vgl. Tim. 28 B 6) besitzt [81]. Das erstere identifizierte er mit der Ursache des Kosmos,

[79] Zur Bedeutung dieses Terminus vgl. Prokl. Parm. 1150, 36 ff C; Theol. Plat. I 11 S. 50, 7 f Saffrey-Westerink, III S. 123, 17 ff Portus.

[80] Vgl. Did. XIV S. 169, 29 f ... καὶ ἐμφαίνει τῆς αὐτοῦ ὑποστάσεως ἀρχικώτερόν τι αἴτιον.

[81] Möglicherweise unterschied er von diesem dann noch das γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε (Tim. 27 C 6 f), so daß der Kosmos zwischen beiden eine Mittelstellung einnahm:

1) τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον = τὸ ὄντως ὂν
2) τὸ ὂν ἀεί, γενέσεως δὲ ἀρχὴν ἔχον = ὁ κόσμος
3) τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε (= ἡ ὕλη?).

Expressis verbis finden wir diese Dreiteilung später bei Porphyrios (bei Prokl. Tim. I 257, 2 ff; dazu wichtig Hadot 163 ff). Dort bilden Welt und Seele das mittlere Glied zwischen Immerseiendem und Immerwerdendem (vgl. auch Prokl. Tim. I 276, 10 ff). Damit ist auch klar, daß eine weitere Stelle zur Entwicklung dieser Dreiteilung beigetragen hat, Tim. 35 A, wo die Seele als Mittleres aus Extremen entsteht. Wenn man bedenkt, daß man die ἀμέριστος οὐσία (Tim. 35 A 1 f) frühzeitig mit der νοητὴ οὐσία und die μεριστὴ οὐσία (35 A 2 f) mit der Hyle identifizierte, kann man sich vorstellen, wie Albin zu seiner Dreiteilung gelangen konnte.

das zweite mit dem Kosmos selbst. Er hat es dann irgendwie verstanden, den Passus Tim. 28 B 6 f (πότερον ἦν ἀεὶ γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος) in dem Sinne zu deuten, als stünde dort πότερον ἦν ἀεὶ γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν γενέσεως ἀρχὴν ἔχων τινά. Vermutlich gelang ihm dies, indem er das ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος fortließ. Dann nämlich konnte er nach ἢ γέγονεν und nach dem auf die Doppelfrage antwortenden γέγονεν das für seine Interpretation nötige γενέσεως ἀρχὴν ἔχων τινά hinzufügen [82]. In jedem Fall interpretierte er das γέγονεν (Tim. 28 B 7) im Sinne des γενέσεως ἀρχὴν ἔχειν und dieses deutete er wiederum *unzeitlich* im Sinne von γενέσεως λόγον ἔχειν. Dieser λόγος γενέσεως besagt, daß der Kosmos kein einfaches und einheitliches Gebilde ist — wie das ὄντως ὄν — sondern zusammengesetzt aus zahlreichen ungleichen Teilen. Für ein Zusammengesetztes muß es aber eine Ursache seiner Zusammensetzung geben, und für ein Gebilde aus sich bekämpfenden ungleichen Teilen eine diese Teile ständig zusammenhaltende Ursache. So weist der Kosmos über sich hinaus auf das, was seinen Bestand begründet und erhält. Sofern er von dieser Ursache abhängt, ist er geworden, sofern er dagegen immer von ihr abhängt ist er (zeitlich) ungeworden und immerseiend.

Der Kosmos ist nach Albin πῇ ἀεὶ ὤν (219, 10 f) oder, wie Proklos in seiner Entgegnung sagt πῶς μὲν γενητόν, πῶς δὲ ἀγενές (219, 12 f) [83]. D. h. Albin gehört zu der Gruppe von „älteren Erklärern", von der Proklos kurz vorher berichtet (218, 1 ff), ohne einen Namen zu nennen. Diese Interpreten erklärten die Partikel πῇ (Tim. 27 C 4) in der Weise, „daß das All in einer Hinsicht ungeworden sei, in anderer Hinsicht aber geworden, und daß daher mit vollem Recht auch die Rede über das All als über ein in einer Hinsicht gewordenes, in anderer Hinsicht aber ungewordenes gehe (ὅτι τὸ πᾶν πῇ μὲν ἀγενές ἐστι, πῇ δὲ γενητόν, καὶ διὰ τοῦτο καὶ ὁ περὶ αὐτοῦ λόγος εἰκότως ἐστὶ πῇ μὲν ὡς ἀγενήτου, πῇ δὲ ὡς γενητοῦ)", 218, 3 ff. D. h. Albin geht von der Voraussetzung aus, daß das All πῇ μὲν ἀγενές, πῇ δὲ γενητόν [84] ist, und meint, daß auch der Logos diese beiden Aspekte darstellen müsse. Hier klingt von fern Tim. 29 B 3 ff an: Logos und Sache müssen ein-

[82] Man beachte, welchen Nachdruck Alexander von Aphrodisias gegenüber diesem Vorgehen darauf legt, daß bei dem antwortenden γέγονεν (Tim. 28 B 7) ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος zu ergänzen sei: bei Philop. Aet. m. VI 27 S. 214, 21 ff Rabe, oben S. 73.

[83] Vgl. 218, 6 f, wo Proklos die gleiche Entgegnung bringt.

[84] Die Formel findet sich vorher bei Plut. Procr. an. 9 (1016 D), dort auf den Kosmoskörper eingeschränkt. Vgl. auch oben S. 41.

ander entsprechen, eine Stelle, über die gerade Albin und sein Lehrer Gaios ausführlich gehandelt haben (vgl. Prokl. Tim. I 340, 23 ff).

Und ein weiteres ist hier der Beachtung wert: Ist 218, 2 ff Albin gemeint (oder mitgemeint), so zählt Proklos ihn zu den παλαιότεροι τῶν ἐξηγητῶν; ähnlich wird Albin zusammen mit Attikos III 234, 8 ff von Proklos zu den alten unter den Exegeten gerechnet. An beiden Stellen scheint Proklos einen Timaioskommentar des Albin vorauszusetzen[85]. Gestützt wird diese Ansicht durch die Berufung Albins auf die λέξις (III 234, 15) und die philologische Akribie, mit der er I 218, 2 ff und 29 ff die Elemente des Satzes analysiert und erklärt, Methoden, die man in einem detaillierten Kommentar erwartet. Albin schrieb also aller Wahrscheinlichkeit nach einen Timaioskommentar[86], den Proklos allerdings nicht mehr gesehen hat; sonst wäre seine Formulierung I 340, 23 ff (von Tim. 29 B 4 f *scheinen* Albin und Gaios ausgegangen zu sein mit ihrer Lehre von der zweifachen Lehrweise Platons, ἐπιστημονικῶς und εἰκοτολογικῶς) unmöglich[87]. Er kennt Albin aus Porphyrios (und Jamblich), wie sich daran zeigt, daß nach den Referaten über Albin sowohl I 219, 2 ff als auch III 234, 9 ff Porphyrios und Jamblich mit ihren Richtigstellungen folgen.

Mit Albin in mancher Hinsicht verwandt ist nach allgemeiner Auffassung des *Apuleius* Schrift „De Platone et eius dogmate“ [88]. Zu

[85] H. Dörrie, Hermes 83, 1955, 461, Anm. 5 ist hier anderer Auffassung. Er meint, Proklos habe den Didaskalikos des Albin im Auge. Leider gibt er die Stelle nicht an, auf die Proklos sich beziehen soll.

[86] Für einen Timaioskommentar des Albin sprechen sich aus Zeller III 1³ 814, Anm. 1, zurückhaltender III 1⁴ 836, Anm. 1; mit Bestimmtheit H. Diels u. W. Schubart, ed. Anon. Theaet., Praef. XXVIII f; vorsichtig K. Praechter, RE s. v. Gaios, Suppl. III, 1918, 535; ders. vorher zuversichtlicher: GGA 1909, 541, Anm. 1; B. W. Switalski, Des Chalcidius Kommentar zu Plato's Timaeus, Münster 1902, 106. Gegen einen solchen Kommentar wandten sich Freudenthal, Hellenist. Studien III (1879) 242 ff, dem Steinheimer 37 zustimmte, und in unserer Zeit Waszink LXXXVI, Anm. 1. Unentschieden ist Krause 51 f.

[87] Vgl. K. Praechter, Hermes 51, 1916, 511 f. Allerdings muß man Praechter widersprechen, wenn er annimmt, der Ausdruck ποσαχῶς δογματίζει (Prokl. Tim. I 340, 25) weise unbedingt auf ein Handbuch, in dem platonische ζητήματα abgehandelt wurden; denn sowohl Tauros als auch Porphyrios und Proklos stellen die Frage, ποσαχῶς λέγεται τὸ γενητόν, in ihren Timaiskommentaren. Unbeweisbar ist ferner die Vermutung Praechters (a. O. 516 f), die letzte Quelle des Proklos sei Albins Vorlesungsnachschrift des Gaios (so jetzt auch H. Dörrie, RE s. v. Albinos, Suppl. XII, 1970, 16). Ich möchte annehmen, die Frage, ποσαχῶς δογματ. ὁ. Π., hat im Vorwort von Albins Timaioskommentar gestanden, wo diese grundsätzliche Frage ihren natürlichen Platz hat.

[88] Zu dieser Verwandtschaft vgl. Th. Sinko, De Apulei et Albini doctrinae Platonicae adumbratione, Krakowie 1905. Einschränkungen bei J. H. Loenen, Mnemosyne IV 10, 1957, 36 ff. Auch mir scheinen die Unterschiede zwischen

unserem Problem äußert sich Apuleius im 8. Kapitel des ersten Buches. Dort heißt es: „Diese Welt freilich, sagt Platon bald, sei ohne Anfang, bei anderer Gelegenheit (sagt er), sie habe einen Anfang und sei geworden. Es gebe aber keinen Beginn und keinen Anfang der Welt, weil sie immer gewesen sei. Geworden aber scheine sie, weil ihre Substanz und ihre Natur aus denjenigen Dingen bestehe, die die Eigenschaft des Entstehens erhalten haben. Daher läßt sie sich betasten, wird gesehen und ist den zum Körper gehörenden Sinnen zugänglich. Aber weil *der Gott* ihr die Ursache ihres Entstehens gewährte, deshalb wird sie in unvergänglicher Beharrlichkeit immer sein."

Man fragt sich zunächst erstaunt, wie Apuleius dazu kommt zu behaupten, Platon sage „bald", die Welt sei ungeworden (wo und wann sagt Platon das?), „bei anderer Gelegenheit aber", sie sei geworden. Liegt hier ein mißverstandenes πῇ μὲν γενητόν, πῇ δὲ ἀγενές zugrunde, wobei Apuleius die logische Gliederung in eine zeitliche auflöste und das πῇ μέν — πῇ δέ im Sinne eines ποτὲ μέν ... ποτὲ δέ verstand[89]? Oder liegt die mißglückte Übertragung einer Äußerung über das Entstehen der Seele auf das Entstehen des Kosmos vor[90]? — Wie dem auch sei, die angebliche doppelte Äußerung Platons interpretiert Apuleius folgendermaßen: Der Kosmos hat keinen Anfang[91], weil er immer war, doch ist er offensichtlich nativus = γενητός, d. h. er ist dem Werden verhaftet, weil seine οὐσία καὶ φύσις aus Teilen besteht, die selbst entstehen. Das alte aristotelische und stoische Argument[92],

beiden gravierender als die übereinstimmenden Punkte. Ich werde später anderenorts darauf zurückkommen.

[89] Wenn J. Beaujeu in seiner Ausgabe der Opuscules Philosophiques des Apuleius (Les Belles Lettres, Paris 1973, 263) meint, Apuleius vertrete die gleiche Lehre wie Plutarch in De procr. an. 9 (1016 DE), so stimmt das nicht. Denn Plutarch behauptet nur, daß das σῶμα τοῦ κόσμου, d. h. das Körperhafte an der Welt und nicht der durch den Demiurgen geordnete Weltkörper unentstanden sei (vgl. oben S. 41).

[90] Diese nennt Platon ja im Phaidros (245 CD) ungeworden, im Timaios dagegen geworden. Moreschini 32 f meint, Apuleius werfe die verschiedenen Auslegungen Platons und diesen selbst in einen Topf, indem er die gegensätzlichen Erklärungen der Exegeten auf gegensätzliche Äußerungen Platons selbst zurückführt.

[91] Daß Apuleius die Welt als anfangslos ansieht, geht auch aus De deo Socratis § 4 S. 10, 19 f Th. hervor, wo die Menschen universo genere perpetui genannt werden. Die Anfangslosigkeit des Menschengeschlechts setzt die des Kosmos natürlich voraus. Vgl. Augustin C. D. XII 10. Von anfangs- und endlos existierenden Gottheiten, die ihren Sitz in sublimi aetheris vertice haben, spricht Apuleius in derselben Schrift § 3.

[92] Vgl. oben S. 15.

das vom Entstehen und Vergehen der Teile auf ein Entstehen und Vergehen des Ganzen schließt, wird hier umgebogen: Das reale Entstehen der Teile des Kosmos ist kein Indiz für ein reales Entstandensein des Kosmos selbst — dieser hat ja nach Apuleius keinen Anfang — sondern lediglich dafür, daß das All zum Bereich der γένεσις gehört, d. h. wohl, daß es beständiger Umwandlung unterliegt. Das Bestehen aus dem Werden unterworfenen Teilen ist auch der Grund dafür, daß die Welt wahrgenommen werden kann. Mit diesem Satz rückt nun auch die Timaiosstelle in den Vordergrund, auf die Apuleius abzielt: 28 B 7 — C 2[93]. Jedoch stellen wir folgenden Unterschied fest: An der Timaiosstelle wird von der Wahrnehmbarkeit der Welt auf ihr Gewordensein geschlossen, an unserer Stelle dagegen umgekehrt vom Werden und Gewordensein der Teile auf die Wahrnehmbarkeit der Welt.

Der Schlußsatz des Abschnitts bekräftigt die Unvergänglichkeit der Welt: Urheber der γένεσις des Kosmos ist der Gott. Da dieser — nach Tim. 41 A 7 ff, bes. C 2 f[94] — nur Unvergängliches schaffen kann, ist der Kosmos immortali perseverantia semper futurus.

Eine ungewöhnliche Lösung des Problems finden wir bei dem Platoniker *Severus,* der wahrscheinlich dem 2. Jh. n. Chr. angehört[95]. Nach Prokl. Tim. I 289, 6 ff lehrte dieser Interpret Platons, „der Kosmos sei an sich (ἁπλῶς) ewig (ἀίδιος), dieser jetzt bestehende Kosmos aber, der sich in dieser Weise bewegt, sei geworden. Denn es gebe einen zweifachen Umschwung (ἀνακύκλησις[96]), wie der Fremde aus Elea gezeigt habe[97], den einen, den das All jetzt durchläuft, und den entgegengesetzten. Der Kosmos nun, der die gegenwärtige Umdrehung vollzieht, sei geworden und „habe von einem bestimmten Anfang her begonnen"[98], an sich aber (ἁπλῶς) sei er nicht geworden" (vgl. II 95, 29 ff, wo Proklos kurz auf dieselbe Lehre des Severus eingeht; aus 96, 5 ff scheint hervorzugehen, daß Syrian Severus in seiner Erklärung des Politikos herangezogen und widerlegt hat).

[93] *tangitur* et *videtur sensibusque corporeis* est *obvius* ~ ὁ ρ α τ ὸ ς γὰρ ἁ π τ ό ς τέ ἐστι καὶ σῶμα ἔχων, πάντα δὲ τὰ τοιαῦτα α ἰ σ θ η τ ά ; vgl. die Übersetzung Ciceros: quando quidem *cernitur* et *tangitur* et est undique corporatus, omnia autem talia *sensum movent.*

[94] Sinko a. O. 140 denkt an Polit. 270 A 4 f, zu Unrecht.

[95] Vgl. Zeller III 1, 841; K. Praechter, RE s. v. Severus 47, Bd. II A 2 (1923) 2007.

[96] Polit. 269 E 3.

[97] Im Mythos des Politikos.

[98] Vgl. Tim. 28 B 7: ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος.

Severus scheint von dem mittelplatonischen Lehrsatz ausgegangen zu sein, die Welt sei in einer Hinsicht geworden, in anderer Hinsicht dagegen ewig. Das steht nicht bei Proklos, ist aber Voraussetzung seiner Darstellung. Zur Erklärung dieses Lehrsatzes zieht Severus den Politikosmythos heran. Zu diesem Schritt konnte er sich um so eher berechtigt fühlen, als es kein zweites Textstück bei Platon gibt, in dem sich so viele Anspielungen und Parallelen zum Timaios finden lassen wie im Zentralmythos des Politikos. In diesem Mythos ist nun davon die Rede, daß ein und derselbe Kosmos abwechselnd zwei verschiedene Zustände durchläuft: Wenn der Gott die Welt steuert, laufen die Gestirne im umgekehrten Sinne zu ihrer jetzigen Bahn; zu einer bestimmten Zeit hingegen[99] läßt der Gott das Ruder der Welt fahren, der Kosmos bleibt sich selbst überlassen und dreht sich samt seinen Gestirnen in umgekehrter — d. h. in der heutigen — Richtung. Aber nicht nur die Richtung der Gestirnbewegung ändert sich, auch die inneren Verhältnisse des Kosmos erfahren eine Richtungsänderung und beginnen neu.

Wenn Platon davon spricht, daß der Kosmos geworden ist, so meint er nach Severus damit den Kosmos, d. h. die Weltordnung, in der *wir* leben; diese sei gegenüber der früheren Weltordnung neu und entstanden, den Kosmos als solchen betrachte er dagegen als unentstanden und ewig. Diese Interpretation hat Severus in seinem Timaioskommentar wahrscheinlich zu Tim. 28 B 4—7 vorgetragen, nicht zu 28 B 7 — C 2, wo Proklos sie anbringt. Denn er interpretiert hier das γέγονεν sc. ἀπ᾽ ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος von Tim. 28 B 7; vgl. γ ε ν η τ ό ς οὖν ὁ κόσμος καὶ ἀ π᾽ ἀ ρ χ ῆ ς ἤ ρ ξ α τ ό τ ι ν ο ς ὁ ταύτην τὴν ἀνακύκλησιν ἀνακυκλούμενος.

Das Referat des Proklos läßt vieles im Unklaren. Wie hat man sich das Entstehen des derzeitigen Kosmos vorzustellen? Als zeitliches Entstehen oder als ein Entstehen κατ᾽ αἰτίαν? Doch wohl als ein Entstehen in der Zeit; denn nach dem Politikos erfolgt der Umschwung zum jetzigen Zustand der Welt ohne des Gottes Leitung κατὰ καιρόν und nach Vollendung der Zeit des vorherigen Zustandes (vgl. Anm. 99). Die Zusammenstellung des Severus mit Plutarch und Attikos bei Prokl. Tim. III 212 könnte man als eine Bestätigung dafür ansehen, daß der jetzige Weltzustand nach Severus als zeitlich geworden anzusehen ist, zumal Proklos ebd. Zeile 26 f versichert, die Genannten ließen die Welt (doch wohl in gleichem Sinne) geworden

[99] κατὰ καιρόν (270 A 6); ἐπειδὴ γὰρ πάντων τούτων χρόνος ἐτελεώθη (272 D 6 f); vgl. 269 C 6 f.

sein. Ist aber der Zustand unserer Welt in der Zeit geworden, dann vertritt Severus eine vermittelnde Position zwischen der aristotelischen und der orthodox-platonischen Erklärung. Auch sonst wissen wir von Vermittlungsversuchen des Severus von ähnlicher Art[100]. Auf eine solch mittlere Position des Severus könnte gerade seine Mittelstellung in der Behandlung des Proklos zwischen den Vertretern der zeitlichen Weltentstehung und den Gefolgsleuten des Xenokrates weisen.

Außerdem bleibt gegenüber dem Proklosreferat zu fragen, was denn „der Kosmos schlechthin" sei. Die bloße Materie? Die Materie und ihr immanentes Bewegungsprinzip? Möglicherweise hat Severus die letztere Erklärung im Auge gehabt. Die genauen Zusammenhänge, die er hier aufgezeigt haben mag, können wir allerdings nicht rekonstruieren. Wir sind auf die dürftigen Angaben bei Proklos angewiesen und können nur mit aller Vorsicht die Richtung angeben, in welcher Severus vorgeschritten sein mag.

So gewiß Severus' Hauptstütze seiner Interpretation der Politikosmythos war, so gewiß wurde er auch von anderer Seite zu seinem Vorgehen bestimmt: Die stoische Lehre von den Weltperioden erinnert so sehr an die Exegese des Platonikers, daß die Übereinstimmungen nicht zufällig sein können[101]. Vgl. Philon, Aet. m. 9: δύναται δὲ κατὰ τούτους ὁ μέν τις κόσμος ἀίδιος, ὁ δέ τις φθαρτὸς λέγεσθαι, φθαρτὸς μὲν ὁ κατὰ τὴν διακόσμησιν, ἀίδιος δὲ ὁ κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν παλιγγενεσίαις καὶ περιόδοις ἀθανατιζόμενος οὐδέποτε ληγούσαις[102]. Auch diese Anlehnung an die Stoa legt nahe, daß unsere jetzige Welt einmal real geworden ist, da die Weltperioden der Stoiker sich in bestimmten Zeitläufen real wiederholen[103].

Wie Plutarch und Attikos glaubte auch Severus, daß die Tim. 41 A 7 ff vom Demiurgen angeredeten Götter an sich (παρ' ἑαυτῶν) vergänglich seien, durch den Willen des Gottes hingegen unvergänglich (Prokl. Tim. III, 212, 6 ff). Nach Proklos haben sich die drei dabei auf das von Sokrates am Vortage im Staat (546 A) vorgebrachte Axiom berufen, daß alles Entstandene auch vergänglich sei. Timaios habe Sokrates am Vortage zugehört und könne Sokrates hier nicht gut

[100] Vgl. Zeller III 1, 841. Ph. Merlan in: The Cambridge History of later Greek and early medieval philosophy, ed. by A. H. Armstrong, Cambridge 1967, 79.

[101] Zur sonstigen Anlehnung des Severus an die Stoa vgl. Zeller III 1, 842. Praechter, Severus a. O. 2008 f. Ph. Merlan in: The Cambridge History a. O.

[102] Vgl. Pohlenz I 78.

[103] Koch, Pronoia 259, Anm. 2 hält es für möglich, daß die Ansicht des Christen Origenes von einer Mehrzahl einander ablösender Kosmoi mit der Lehre des Severus verwandt ist. Doch ist nach seiner Meinung ein sicherer Entscheid nicht möglich.

widersprechen (212, 23 ff). Severus muß diese seine Lehre weiter expliziert haben; denn nach ihm ist ja nur „die gegenwärtige Weltordnung“ geworden. Gab es in der vorangehenden Weltordnung keine Gestirngötter — im Gegensatz zum Politikos (269 A)[104]? Oder überging Severus diese vereinzelte Bemerkung im Mythos des Politikos und sah in dem Eingreifen des Gottes vor dem völligen Untergang des Kosmos (273 DE) den Beginn der Schöpfung des Timaios mit seiner Neuschöpfung der Gestirne? — Er hätte dann in Tim. 30 A und 52 D ff den Restzustand der vorherigen Kosmosordnung erblicken können. — Aber es ist ja der jetzige Kosmos, der im Politikos in desolatem Zustand endet, nicht der Kosmos vor unserer jetzigen Weltordnung. Hier bleiben erneut Unklarheiten. Ferner ist zu fragen, wieso die neugeschaffenen Götter durch den Willen des Gottes unvergänglich sein sollen, wenn der Kosmos nach dem Politikosmythos ständigem Wechsel unterliegt, der immer wieder bis nahe an den völligen Ruin reicht. Wollte Severus sagen, daß die vielfachen Wechsel des Politikos nun ein Ende hätten und der derzeitige Weltzustand andauere, weil der Gott es so will? Oder sollen nur die gewordenen Götter vom allgemeinen Untergang ausgenommen sein[105]? Obschon dies die plausibelste Erklärung ist, müssen wir erneut unser Nichtwissen eingestehen. Wir bedauern es sehr, daß uns von dieser sehr originellen Lösung über Proklos hinaus keine weiteren Spuren erhalten sind[106].

Am Ende der Liste der Mittelplatoniker, die ein reales Gewordensein der Welt im Timaios ablehnten, hat mit vollem Recht der Platoniker *Kalvisios Tauros* zu stehen. Denn keiner der Exegeten vor Porphyrios, soweit wir wissen, hat sich so intensiv Gedanken über das Werden der Welt im Timaios gemacht wie Tauros. Ein Glücksumstand der Überlieferung hat uns zahlreiche Fragmente dieses interessanten Platonerklärers bei Joannes Philoponos erhalten, die wir im folgenden besprechen werden. Tauros lehnte die zeitliche Entstehung

[104] Steinheimer 5 sah die Problematik wohl als erster.

[105] So sind die Götter nach der unorthodoxen stoischen Lehre bei Nemesios 310 f Matth. vom allgemeinen Untergang in der Ekpyrosis ausgenommen! Nach Tim. 40 B 5 (Hs A) sind die Gestirne „göttliche und *ewige* Lebewesen“.

[106] In einer Fußnote sei auf die Notiz des gewöhnlich als Platoniker betrachteten Junkos (vgl. Ueberweg-Praechter 552; Moreschini 39) in seinem Werk Περὶ γήρως aufmerksam gemacht: Stob. V 1108, 6 ff W. H.: φασὶ δὲ καὶ τὸν κόσμον αὐτόν, διότι ἐγένετο, κατὰ γνώμην μέντοι τοῦ ποιήσαντος θεοῦ λελύσθαι ποτὲ ἐκ μέρους καὶ αὖθις λυθήσεσθαι εἴς τε πῦρ καὶ ὕδωρ. Dies ist nicht Timaiosexegese, sondern scheint aus dem Politikos hergeleitet zu sein, wofern es überhaupt platonische Lehre ist.

der Welt entschieden ab und untersuchte — nach unseren Zeugnissen als erster, doch hatte er möglicherweise schon Vorgänger in der Alten Akademie (vgl. S. 7) — in wievielen Bedeutungen man das Wort γενητός gebraucht. Denn es gehört seiner Ansicht nach zu den nicht eindeutigen Wörtern, sondern zu den πολλαχῶς λεγόμενα [107].

In dieser Methode der Untersuchung der Bedeutungen des Wörtchens γενητός folgten dem Tauros später Porphyrios und Proklos, doch hat, wie Philoponos (Aet. mundi VI 8 S. 145, 11 f) zu Recht bemerkt, Tauros die meisten Bedeutungen des Wortes gefunden [108]. Im Anschluß an diese Bemerkung bringt Philoponos (145, 13 — 147, 25 [109]) ein ausführliches Zitat aus dem Timaioskommentar des Tauros, das hier in der Übersetzung folgen soll:

„Über das Problem, ob der Kosmos nach Platon ungeworden ist, sind die Philosophen zu abweichenden Ansichten gelangt. Aristoteles behauptet, Timaios sage, der Kosmos sei geworden, da Timaios von γεγονέναι spricht. Denn es ist ja auch eine Schrift von ihm im Umlauf über das All als ein gewordenes. Vielleicht aber meint der Timaios Platons etwas Ähnliches, wenn er den Kosmos geworden nennt [110]. In der Tat sagt auch Theophrast in seinem Werk Περὶ τῶν φυσικῶν δοξῶν, der Kosmos sei nach Platon geworden, und in diesem Sinne bringt er seine Einwände vor, er läßt allerdings durchblicken, daß Platon ihn vielleicht zum Zwecke der Klarheit (σαφηνείας χάριν) als geworden einführt. Auch einige andere gelangten zu dieser Ansicht, daß der Kosmos nach Platon geworden, wieder andere hingegen, daß er ungeworden sei. Da nun diejenigen, die behaupten, der Kosmos sei geworden, sich neben vielen anderen Argumenten auch auf die Textstelle berufen, an welcher Platon sagt: ‚er ist geworden; denn er ist sichtbar und fühlbar' (Tim. 28 B 7 f), so müssen wir unterscheiden, in wievielfacher Bedeutung das Wort γενητός verstanden wird. So erst

[107] Philop. Aet. m. VI 8 S. 145, 7 f. Vgl. Arist. De caelo 280 b 2 ff. Zur Methode vgl. Adrast bei Theo Smyrn. Expos S. 72, 24 ff Hiller; Sext. Emp. Pyrrh. II 213 f.

[108] Philoponos sagt polemisch ἐπινενόηκε: „er hat sie sich (zur normalen Bedeutung hinzu) ausgedacht".

[109] Den Passus wiederholt Philoponos auszugsweise wörtlich VI 27 S. 223, 8—19.

[110] Die Schrift des Timaios, auf die Tauros hier anspielt, ist das unter dem Namen Timaios Lokros laufende Pseudepigraphon „Über die Natur des Kosmos u. der Seele", das vorgibt, ὑπόμνημα und Vorlage für den Vortrag des Timaios im Dialog Platons gewesen zu sein. In dieser Schrift ist nicht von einem zeitlichen Gewordensein der Welt die Rede, die Welt ist nach ihr vielmehr nicht real geworden; denn es heißt § 7 Marg: πρὶν ὦν ὠρανὸν λόγῳ γενέσθαι ...; vgl. dazu oben S. 86. Tauros hat das Schriftchen also gar nicht in Händen gehabt, sondern nur von seiner Existenz gehört.

werden wir wissen, daß Platon das γενητόν nicht in der Bedeutung aussagt, in der wir das geworden nennen, was zu einem bestimmten Zeitpunkt zusammentritt (entsteht). Denn das ist es, wodurch sich die meisten haben täuschen lassen, daß man, wenn das Wörtchen γενητός erklingt, (gleich) auf diese Bedeutung verfällt:

1) γενητόν wird also genannt auch das, was nicht geworden ist, aber zum selben γένος gehört wie die γενητά. Auf diese Weise nennen wir sichtbar (ὁρατόν) auch das, was (noch) nicht gesehen worden ist, (jetzt) nicht gesehen wird und niemals gesehen werden wird, das aber zum selben Genus gehört wie die sichtbaren Dinge, z. B. wenn ein Körper sich im Zentrum der Erde befindet[111].

2) γενητόν wird auch das nur in Gedanken Zusammengesetzte (Zusammensetzbare: τὸ ἐπινοίᾳ σύνθετον) genannt, auch wenn es nicht wirklich zusammengesetzt wird. Auf diese Weise ist die Mese aus Nete und Hypate zusammengesetzt. Denn obschon sie nicht wirklich zusammengesetzt wird, so sieht man in ihr (der Mese) doch ein funktionales Verhältnis (δύναμις)[112] der einen zur anderen. Das gleiche findet sich bei Blumen und Lebewesen[113]. Ja, auch im Kosmos erblickt man eine Zusammensetzung und Mischung (σύνθεσις καὶ κρᾶσις), weswegen wir ihn in das letzte Substrat auflösen (analysieren: ἀναλῦσαι) können, indem wir die Eigenschaften von ihm abstrahieren und wegnehmen.

---

[111] Dazu K. Praechter, RE s. v. Tauros 11, Bd. V A 1, 1934, 64: „Zugrunde liegt, auch von Philoponos nicht erkannt, ein auf der Doppelbedeutung des Verbaladjektivs (Möglichkeit und Tatsächlichkeit) beruhender Paralogismus der Äquivokation. Das Genus des nicht tatsächlich werdenden (δυνάμει) γενητόν deckt sich logisch nicht mit dem des tatsächlich gewordenen (ἐνεργείᾳ) γενητόν. Die von Tauros behauptete Genusgemeinschaft ist also nicht vorhanden, und es bleibt für seinen Zweck nur der Hinweis auf die Möglichkeit einer potentiellen Deutung des γενητόν (erinnernd an die hypothetische bei Philo, aet. mundi § 14 p. 77, 8 C. R.), die in Wirklichkeit natürlich durch den ganzen Gang des Dialoges ausgeschlossen ist."

[112] Vgl. Kleomedes, Eisagoge 14 (Mus. Scr. Graec. S. 207, 10 ff Jan): δύναμις δέ ἐστι τάξις φθόγγου ἐν συστήματι, ἢ δύναμίς ἐστι τάξις φθόγγου, δι' ἧς γνωρίζομεν τῶν φθόγγων ἕκαστον; vgl. ebd. S. 201, 18 ff. Zur Bedeutung der μέση zur Bestimmung der übrigen Töne vgl. Aristoxenos, Harm. S. 69 Macran = a. O. 202, 3 ff Jan: ἀπὸ δὲ τῆς μέσης καὶ τῶν λοιπῶν φθόγγων αἱ δυνάμεις γνωρίζονται, τὸ γὰρ πῶς ἔχει ἕκαστος αὐτῶν πρὸς τὴν μέσην φανερῶς γίγνεται. Macran übersetzt wie folgt: „It is from the Mese that we start to discern the functions of the other notes: for plainly it is in relation to the Mese that each of them is thus or thus." Die Mese galt als Ausgangston beim Stimmen der Lyra. Zur Bedeutung der Mese vgl. P. Boyancé, Études sur le songe de Scipion, Paris 1936, 98 ff.

[113] Auch Blumen und Lebewesen sind trotz ihrer Bestandteile nicht zeitlich zusammengesetzt worden und dennoch in ihre Bestandteile analysierbar.

3) γενητός wird der Kosmos genannt, weil er immer im Werden begriffen ist (καθὸ ἀεὶ ἐν τῷ γίγνεσθαί ἐστι [114]), wobei er sich wie Proteus in verschiedenartige Gestalten wandelt [115]. Im Kosmos sind demnach die Erde und alle Gegenstände bis zum Mond in ständiger Umwandlung ineinander begriffen, alles über dem Mond hingegen bleibt der Substanz nach ziemlich identisch, da hier die Umwandlung gering ist, es verändert sich aber nach der äußeren Gestalt, so wie der Tänzer, der, der Substanz nach ein einziger, sich entsprechend seiner verschiedenen Gestik in viele Gestalten verwandelt. Auch die Himmelskörper unterliegen also der Veränderung, und entsprechend den Bewegungen der Planeten im Hinblick auf die Fixsterne und der Bewegungen jener im Hinblick auf die Planeten kommt es zu unterschiedlichen Relationen derselben zueinander [116].

4) γενητός soll der Kosmos auch genannt werden, weil [117] sein Sein anderswoher stammt, nämlich von Gott, im Hinblick auf welchen er geordnet ist [118]. Auf diese Weise erhält auch bei denjenigen, nach welchen der Kosmos schlechthin ewig ist, der Mond sein Licht als von der Sonne her entstanden, obschon er zu keiner Zeit nicht von ihr erleuchtet ist [119].

Wenn also jemand im Sinne dieser Bedeutungen den Kosmos nach Platon geworden nennen will, so soll er es tun, sofern aber eine Zeit bezeichnet werden und gemeint sein soll, daß er vorher nicht war und später entstand, soll man ihn nicht mehr geworden nennen [120].

Platon gibt aber auch selbst einen Hinweis, wie man ihn verstehen muß, wenn er sagt: ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν ἢ γέγονεν ἀπ' ἀρχῆς τινος (Tim. 28 B 6 f). Denn das οὐδεμίαν und das τινος deuten an, daß er

[114] Diese Erklärung fanden wir bei Philon (oben S. 86), bei Ammonios, dem Lehrer Plutarchs (oben S. 93); vgl. Plutarch selbst (oben S. 94). Gegen sie polemisiert Alexander von Aphrodisias (oben S. 72 ff).

[115] Vgl. Odyssee 4, 417 f. 455 ff.

[116] Vgl. Simpl. in De caelo 300, 9 f Heib. Eine Variante dieser dritten Bedeutung teilt uns Philop. Aet. m. VI 23 S. 193, 25 ff mit: „Zu den aufgezählten Bedeutungen des γενητόν fügen *einige* auch folgende hinzu: sie sagen nämlich, das All werde von Platon geworden genannt, sofern es *in ewiger Bewegung* ist; daher bezeichne er es, so sagen sie, als γινόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν (Tim. 28 A 2 f); denn keiner der Himmelskörper verbleibe im Selben". Zu dieser Interpretation vgl. zu Philon oben S. 86 und zu Plotin unten S. 128.

[117] Zu lesen ist S. 147, 5 wohl καὶ ὅτι (ὅτι καί M).

[118] Tauros identifiziert — wahrscheinlich nach Tim. 29 E 3. 50 D 1 f — das Paradigma mit dem Demiurgen, ähnlich wie Diog. L. III 69. 72. 76 und Aetios I 7, 4.

[119] Das Beispiel hinkt, wenn man an die Mondfinsternis denkt.

[120] οὐκέτι sc. λεκτέον.

unter ἀρχή nicht den zeitlichen Beginn verstanden wissen will, so wie wir sagen, Ephoros habe den Anfang seiner Geschichte mit der Rückkehr der Herakliden gemacht ⟨...⟩[121]. Andere wiederum führen eine andere ἀρχή ins Feld, die demiurgische; denn ἀρχή ist sowohl der Demiurg als auch das Paradigma als auch die Hyle[122]. Diese indes dürfte man nicht mehr ἀρχή im eigentlichen Sinne nennen[123]. Fernerhin sagte Platon nicht καὶ σῶμά ἐστιν, sondern καὶ σῶμα ἔχων, womit er andeutet, daß der Kosmos wohl deshalb γενητός genannt wird, weil er von einer derartigen, d. h. körperhaften, Natur ist, deren Sein im Werden besteht."

Tauros steht mit seiner Auslegung bei Tim. 28 B 4 — C 2[124]. Da er wie viele seiner Schulgenossen der Ansicht ist, der Kosmos des Timaios sei nicht zeitlich geworden, muß er mit der lapidaren Aussage γέγονεν (28 B 7) fertigwerden. Wie später Porphyrios schickt er seiner eigenen Erklärung eine Doxographie falscher Auslegungen voraus: Aristoteles, Theophrast (mit Einschränkungen) und andere behaupten, nach Platon sei die Welt real geworden. Richtig sieht Tauros, daß diese Leute sich auf den Wortlaut berufen, und der lautet γέγονεν: die Welt ist geworden, oder in der Schulsprache: sie ist ein γενητόν. Um nun der zeitlichen Interpretation der Timaiosstelle zu entgehen, untersucht Tauros — im Anschluß an des Aristoteles Methode[125] und auch hierin Porphyrios vorwegnehmend — ποσαχῶς λέγεται τὸ γενητόν. Vier Bedeutungen des γενητόν zählt Tauros auf. Die beiden ersten sind allgemein gehalten, die beiden letzten auf das anstehende Problem, das Entstehen des Kosmos, zugespitzt. Während wir für die drei letzten Bedeutungen nachweisen können, daß sie auf das Problem des Entstehens des Kosmos im Timaios angewandt wurden, können wir für die erste keinen Interpreten namhaft machen. Wenn Alexander von Aphrodisias (vgl. oben S. 78) das Beispiel des Steins erwähnt, so wird er das aus Tauros haben, gegen den er gelegentlich polemisiert. Ebenso gehen Proklos (Tim. I 280, 4 ff) und Philoponos (Aet. m. IV 11

---

[121] Dem οἱ δέ (147, 18) muß etwas voraufgegangen sein, von dem diese Gruppe sich abhebt. Daher vermute ich eine Lücke, in der gestanden haben wird: οἱ μὲν ἀρχὴν λέγουσιν τὴν παραδειγματικήν; vgl. auch Prokl. Tim. I 285, 21 ff.

[122] Das ist die mittelplatonische Dreiprinzipienlehre, die gleich eingeschränkt wird.

[123] Den ἀρχή-Charakter im eigentlichen Sinne sprach schon der Platonschüler Hermodoros der Hyle ab: Simpl. Phys. 247, 31 ff. 256, 31 ff. Vgl. Philon oben S. 89, Anm. 35.

[124] So auch Sodano, Frammenti 103.

[125] De caelo 280 b 1 ff.

S. 84, 5 und VII 12 S. 270, 9) auf Tauros zurück. Es fällt ferner auf, daß Tauros die zeitliche Bedeutung nicht aufzählt, obschon er sie vor seiner Aufzählung erwähnt. Hier wird Porphyrios seinen Vorgänger ergänzen. Der Grund für das Fehlen ist darin zu sehen, daß Tauros nur die für die Timaiosinterpretation zulässigen Bedeutungen aufzählt. Denn nach der Übersicht stellt er es dem Leser frei, für welche Bedeutung er sich entscheidet, lediglich die zeitliche Bedeutung möchte er ausdrücklich ausgeschlossen wissen, die aus diesem Grund aus dem Kanon verbannt ist.

Bei oberflächlichem Lesen stellt sich der Eindruck ein, als habe Tauros keine Angaben darüber gemacht, welche der vier Möglichkeiten die von Platon im Timaios intendierte sei. Es scheint, als gehe es ihm einzig und allein darum, die zeitliche Bedeutung auszuschließen, während die übrigen Bedeutungen alle gleichberechtigt und vertretbar seien. Aber der Schein trügt. Denn Porphyrios berichtet, daß diejenigen, die die Bedeutungen des γενητόν untersucht haben, es gleichzeitig für richtig gehalten haben zu prüfen, welche der genannten Bedeutungen auf das γέγονεν und den anschließenden ‚Beweis' (Tim. 28 B 7 — C 2) passe (Philop. Aet. m. VI 10 S. 154, 6 ff). Da Porphyrios des Tauros vier Bedeutungen zitiert, muß dieser hier gemeint oder wenigstens mitgemeint sein, und es ist sehr wahrscheinlich, daß Tauros seine Ankündigung auch wahrgemacht hat. Eine Bestätigung dieser Annahme kann man darin erblicken, daß Tauros a. O. S. 147, 21 ff in Platons Ausdrucksweise καὶ σῶμα ἔχων (Tim. 28 B 8) einen Hinweis auf die dritte seiner vier möglichen Bedeutungen sieht. Mit dieser dritten Bedeutung hängt die vierte eng zusammen, da das in dauerndem Werden Befindliche als solches auf eine dieses Werdende erhaltende Ursache verweist[126]. Nicht von ungefähr sind also die beiden letzten Bedeutungen speziell auf den Kosmos bezogen, während die beiden ersten allgemein eingeführt werden. Die beiden letzten sind offenbar die Bedeutungen, welche Tauros favorisiert. Hat Tauros sich wirklich für zwei der vier Bedeutungen entschieden, so hat er vermutlich auch die restlichen Bedeutungen am Timaiostext überprüft. Damit wäre er auch in diesem Punkt dem Porphyrios vorangegangen, der später die Reihe seiner Bedeutungen der genannten Timaiosstelle appliziert und nachgeprüft hat, zu welcher Bedeutung der Text am besten paßt (s. u. S. 142).

[126] Vgl. Augustinus, Conf. XI 4, 6, der hier Porphyrios folgt (Theiler, Porphyrios 16). Porphyrios selbst folgt gerne dem Tauros: vgl. Ammonios in Porph. Isag. S. 22, 19 ff Busse.

Der allgemeinen philosophischen Erklärung folgt die philologische Untermauerung. Sie ist nicht in der Breite und Ausführlichkeit gehalten wie das Voranstehende, sondern zeigt einen auch sonst in den Fragmenten feststellbaren[127] abrupten Telegrammstil, bei dem die Übergänge und Zusammenhänge nicht immer ganz klar sind. In diesem Teil sagt der Interpret: Platon wolle untersuchen, ob die Welt *„überhaupt keine"* ἀρχή habe oder doch von *„einer bestimmten"* ἀρχή her begonnen habe (vgl. Tim. 28 B 6 f). Die Zusätze „überhaupt keine" (οὐδεμίαν) und „einer bestimmten" (τινος) deuten nach Tauros darauf hin, daß Platon nicht die ἀρχή der Alltagssprache, den zeitlichen Beginn, im Sinn gehabt habe, sondern eine andere spezifischere; anderenfalls hätte er einfach von ἀρχή ohne jede Modifizierung sprechen können. Diese Beobachtung und Interpretation des Tauros hat auf Porphyrios großen Eindruck gemacht; denn Porphyrios vertritt sie selbst und hat sie den späteren Kommentatoren vermittelt.

Die spezifische Bedeutung von ἀρχή, die Tauros im Sinne hat, ist die philosophische: ἀρχή = „Prinzip", so daß die Tim. 28 B 6 f gestellte Frage lautet, ob die Welt von einem Prinzip her geworden sei oder nicht. Unter Prinzip kann man nach Tauros den Demiurgen oder das Paradigma verstehen, von dem her oder auf das hin der Kosmos geworden ist. Die Hyle ist dagegen Prinzip nur im uneigentlichen Sinne (οὐκέτι κυρίως).

Tauros sagt nicht expressis verbis, was *er* unter der ἀρχή von Tim. 28 B 6 f versteht: er weist auf die Meinung anderer hin, man könne ἀρχή hier als das δημιουργοῦν auffassen; d. h. der Kosmos ist vom Demiurgen her geworden, hat von ihm her sein Sein — im Sinne der vierten Bedeutung des γενητόν. Man wird nicht fehlgehen in der Vermutung, daß die Ansicht des Tauros sich mit der der anonymen Platoniker deckt; denn sie paßt nicht nur zur vierten Bedeutung des γενητόν, sondern sie wurde später von Porphyrios aufgegriffen[128], von dem wir wissen, daß er dem Tauros gerne folgte.

Wie auf οὐδεμίαν und τινος legt Tauros im folgenden seinen Finger auf das σῶμα ἔχων (28 B 8): Platon nenne den Kosmos nicht einfach einen Körper, sondern er sage, er *habe* einen Körper. Damit wolle er andeuten, daß der Kosmos nicht einfach wie ein Körper entsteht und vergeht, sondern nur, daß er an der Natur des Körperhaften teilhat, deren Sein im Werden besteht. Hierin wird man, wie schon gesagt, einen Hinweis darauf sehen, daß der Kommentator sich für die dritte

[127] Vgl. S. 112 f.
[128] S. u. S. 143 ff.

seiner Bedeutungsmöglichkeiten entscheidet. Wir sehen also, daß Tauros am Timaiostext Hinweise für die von ihm favorisierte dritte und vierte Bedeutung gesucht und in der Tat gefunden hat.

Tauros zeigt sich uns als ein eifriger Sammler von Erklärungen und als ein subtiler Interpret. In beiden Eigenschaften erinnert er an die späteren Neuplatoniker, die ihrer eigenen Erklärung eine doxographische Übersicht vorauszuschicken pflegten und es ebenso verstanden, jedes wichtige Textstück des Timaios Wort für Wort umzudrehen und es auf jeden möglichen Sinn zu befragen.

Hier bietet sich der Ort, eine seltsame Beobachtung nachzutragen: Was des Aristoteles Ansicht zur Weltentstehung im Timaios betrifft, so versucht Tauros (oben S. 106), das unbequeme Zeugnis von Platons Timaios auf den Ps. Timaios Lokros abzuschieben, den Tauros nicht gesehen hat, aber für echt hält. Auf diesen, scheint Tauros 145, 17 f sagen zu wollen, stütze sich das Urteil des Aristoteles über den platonischen Dialog[129]. Daß Tauros mit diesem Hinweis völlig fehlgeht, weiß er nicht, da er die Schrift offenbar nur vom Hörensagen kennt. Es ist jedenfalls sehr interessant zu beobachten, welch ein Dorn Aristoteles im Auge des Mittelplatonikers war, daß er sogar versuchte, ihn auf diese Weise ‚unschädlich' zu machen.

Wie sein ungefährer Zeitgenosse Albin (vgl. oben S. 97 f) gehörte auch Tauros zu der Gruppe von Interpreten, die sich an Tim. 27 C 5 (η γέγονεν η καὶ ἀγενές ἐστιν) versuchten. Dazu sagt Philoponos in seiner Inhaltsangabe zum 22. Kapitel des VI. Buches, S. 123, 19 ff:

„(Ich will davon sprechen), daß Tauros an der Stelle ἡμᾶς δὲ τοὺς περὶ τοῦ παντὸς λόγους ποιεῖσθαί πῃ μέλλοντας, εἰ[130] γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστιν (27 C 4 f) völlig falsch die disjunktive oder diaporetische Konjunktion ἢ in die Konjunktion εἰ umgewandelt hat, wobei er sagte (, der Text laute): εἰ καὶ ἀγενές ἐστιν."

Den entsprechenden Taurostext zitiert Philoponos VI 21 S. 186, 21 ff. Es heißt dort (Z. 17 ff):

„Besagter Platonerklärer Tauros sagt in seinem Timaioskommentar, dort wo er die Stelle ἡμᾶς δὲ ... ἐστιν erklärt, wörtlich: εἰ καὶ ἀγενές ἐστιν; auch der Dichter (d. h. Homer Γ 215 sc. sagt): εἰ καὶ γένει ὕστερον εἶεν[131]. Ein Beweis für das Ungewordensein des Kosmos. Er (Timaios)

---

[129] Anders erklärt W. Marg in seiner Editio maior des Ps. Timaios Lokros (Leiden 1972, S. 88) die Stelle.

[130] εἰ statt ἢ findet sich bei Philop. Aet. m. passim; ferner bei Alex. von Aphr. bei Philop. Aet. m. VI 27 S. 214, 8 und Prokl. Tim. I 275, 10.

[131] ἢ (ἦ) καί ... Hss; die Vulgata hat εἰ καί ... ; vgl. unten, Anm. 135.

oder Platon) sagt also, er werde davon sprechen, wie[132] die Welt entstanden ist, wenn sie auch (in Wirklichkeit) ungeworden ist. Denn über ungewordene Dinge sprechen wir wie über gewordene zum Zweck der Unterweisung."

Tauros hat nach Philoponos das ἤ in ein εἰ *umgewandelt*[133]. Weshalb aber, so muß man fragen, dann die Berufung auf Homer? Wollte er lediglich einen Beleg für die konzessive Konjunktion εἰ καί bringen? Weshalb berief er sich dafür gerade auf einen Dichter und nicht auf einen Prosaschriftsteller, oder noch besser: auf Platon selbst? So selten war der Gebrauch des εἰ καί schließlich nicht. Mir scheint, Tauros hat das ἤ *nicht* in εἰ *umgewandelt*, sondern es stehen lassen und es nur im Sinne von εἰ verstehen wollen; für diese Deutung des ἤ (oder ᾗ) hat er sich auf Ilias 3, 215 berufen, wo außer der Vulgata alle Zeugen ἤ oder ᾗ haben, das man aber oft sinngemäß mit εἰ wiedergegeben hat[134]. Nur so ist die Berufung auf die Homerstelle verständlich[135].

Wie aber kommt Philoponos dazu zu behaupten, Tauros habe den Text geändert. Nun, Philoponos folgt in seinem Verständnis der Taurosstelle deutlich dem Alexander von Aphrodisias, der in seinem Kommentar zu Aristoteles' De caelo die Interpretation des Tauros, wie er sie verstand, bekämpft hat[136]. Er verstand die Erklärung des Tauros im Sinne einer Textänderung (μεταγράφειν ist hier das entscheidende Wort) und machte sich lustig über eine solche Methode. Philoponos selbst hat uns diese Kritik erhalten: Aet. mundi VI 27 S. 214, 10 ff. Aber damit ist das Problem nur verschoben. Denn mit

[132] Oder „daß" (ὡς)? Prokl. Tim. I 218, 31 hat in gleichem Zusammenhang καθ' ὅσον, „inwiefern", und erklärt: ἀπ' αἰτίας: die Welt ist danach insofern geworden, als sie von einer Ursache abhängt. Da das ὡς das platonische ἤ wiedergibt, ist die Übersetzung durch „daß" praktisch ausgeschlossen.

[133] VI S. 123, 21 f: τὸν ἤ διαζευκτικὸν ἢ διαπορητικὸν σύνδεσμον εἰς τὸν εἰ μετέθηκεν. VI 22 S. 191, 15 ff: λίαν δὲ τολμηρὸν καὶ τὸ οὕτω ῥᾳδίως μεταφέρειν τὰς λέξεις· τὸν γὰρ ἤ διαζευκτικὸν σύνδεσμον ἢ διαπορητικὸν εἰς τὸν εἰ συναπτικὸν μεταλαμβάνεσθαι ἀξιοῖ τοῦ Πλάτωνος ἐξηγητής ... Vgl. unten Anm. 140. Moderne Interpreten sind dem Urteil des Philoponos blindlings gefolgt, z. B. Andresen 278; Salvatore R. C. Lilla, Clement of Alexandria, Oxford 1971, 198, Anm.

[134] Für die Antike vgl. Schol. Ilias 3, 215 (vgl. auch Schol. Ilias 5, 278. 1, 219. 3, 46—52), für die Neuzeit Bäumlein, Nägelsbach, Fr. Thiersch bei K. F. Ameis — C. Hentze, Anhang zu Homers Ilias, Leipzig 1877, 187; W. Leaf, The Iliad, ²London 1900, zu Ilias 3, 215: „If ᾗ is right, it means no more than εἰ".

[135] Es fragt sich jedoch, ob Tauros die Homerstelle wirklich mit εἰ καὶ ... εἶεν zitiert hat, wie Philoponos angibt, oder nicht vielmehr mit ἤ (ᾗ) καὶ ... ἦεν. Letzteres wäre eigentlich sinnvoller und dem Gedankengang entsprechender. Vermutlich ist also der Text bei Philoponos zu ändern.

[136] Vgl. Aet. m. VI 22 S. 191, 19 ff.

welchem Recht spricht Alexander von einer Textkorrektur des Tauros? Wahrscheinlich hat er die Erklärung des Platonikers ob ihrer Kürze mißverstanden. Man beachte, wie abbreviatorisch die Äußerungen des Tauros sind, Telegrammstil ohne verbindende Überleitungen. Fragt man nach dieser Beobachtung, was dem abrupt einsetzenden Zitat voraufgegangen ist, so wird man kaum umhin können zu sagen: lediglich das Lemma, das Philoponos nicht ausschreibt. Der Beginn der ganzen Erklärung sah dann folgendermaßen aus: ἢ καὶ ἀγενές ἐστιν· εἰ καὶ ἀγενές ἐστιν usw. Lemma und Beginn der Erklärung standen also unverbunden nebeneinander und mußten bei einem oberflächlichen Leser den Eindruck erwecken, hier werde eine Textkorrektur vorgeschlagen. Erst bei genauerem Hinsehen ergab sich, daß Tauros das nicht gemeint hatte.

Porphyrios jedenfalls hat genauer hingesehen, er hat den Tauros richtig verstanden. Denn Proklos berichtet Tim. I 218, 28 ff nach Porphyrios[137] von einer Gruppe Platoniker, die sich über die Akzentuierung der beiden η in Tim. 27 C 5 Gedanken gemacht haben und das zweite η *im Sinne von εἰ verstanden wissen wollten*[138]. Von einer Textänderung berichtet er so wenig, wie in dem Tauroszitat von einer solchen die Rede war. Leider führt er als Vertreter dieser Gruppe von Interpreten namentlich nur Albin an, aber Tauros muß mitgemeint sein.

Spricht dies alles dafür, daß Tauros den Text nicht geändert hat, so finden wir eine Bestätigung dieser Ansicht in den Worten des Philoponos selbst; dieser sagt Aet. mundi VI 22 S. 191, 22 ff, nachdem er beteuert hat, er werde die Widerlegung des Tauros durch Alexander zitieren, es sei ungehörig, uneigentlichen Sprachgebrauch aus der Dichtung auf Platons κυριολογία zu übertragen, zumal Homer diese uneigentliche Konjunktion nur selten oder gar nur einmal verwende, wie die Homerkritiker nachgewiesen hätten. Dieser Satz bestätigt, daß Tauros ἢ (oder ἤ) καί las, das ἢ (oder ἤ) aber wie bei Homer als εἰ verstanden wissen wollte[139]. Anderenfalls wäre der Hinweis auf die Seltenheit der Wendung bei Homer nicht verständlich, da εἰ καί bei Homer nicht selten ist. Also hat Philoponos um den eigentlichen Sinn des Tauroszitats doch gewußt? Ja, allerdings nicht aus eigener Einsicht, wie ich glaube. Denn ich bin der Ansicht, daß er

[137] Dieser wird am Ende der Passage (219, 20) genannt und ist wohl der Gewährsmann für die Doxographie des Proklos.

[138] Nach Proklos lasen die Platoniker der Gruppe ἤ ... ἢ ... und wollten es im Sinne von καθ' ὅσον ... εἰ ... verstanden wissen.

[139] Vgl. Schol. Il. 3, 215!

hier der Kritik des Porphyrios an Tauros folgt, der eine vom Mittelplatoniker abweichende Erklärung der Stelle vorgetragen hat (Prokl. Tim. I 219, 20 ff)[140].

Der letzte Satz des Taurostextes weist den Mittelplatoniker wieder als einen Vorgänger des Porphyrios aus. An mehreren Stellen (s. u. S. 147. 151 f) hat Porphyrios sich fast wortgetreu im gleichen Sinne geäußert, indem er lediglich das in der Kürze des Taurostextes Implizierte breiter ausführte.

Tauros ist in seinem Timaioskommentar auch auf die Gründe eingegangen, die Platon bewogen haben, die Welt im Entstehen vorzuführen. Diese hat er in einem Abschnitt vorgetragen, der nicht weit hinter dem eben zitierten gestanden hat[141]. Philoponos zitiert (Aet. mundi VI 21 S. 187, 2 ff):

„Welches sind nun die Gründe, weshalb Platon die Welt, obschon ungeworden, als geworden vorführt? Diese sind zwei, beide philosophischer Art: denn der eine Grund ruft zur Frömmigkeit (εὐσέβεια) auf, der zweite ist ‚um der Deutlichkeit willen' übernommen[142]. Platon wußte, daß die Masse unter einer Ursache nur das der Zeit nach Frühere versteht und nicht glaubt, daß eine Ursache auch auf andere Weise existieren kann, und daß somit die Gefahr bestand, sie in ihrer Ansicht über die Existenz der Pronoia stutzig zu machen. Da er ihnen aber eben diese Lehre beibringen wollte, daß der Kosmos durch die Pronoia verwaltet wird, so deutet er denjenigen, die es auch auf andere Weise verstehen können, unauffällig an, daß der Kosmos der Zeit nach unentstanden ist, für diejenigen aber, die es nicht fassen, erweckt er den Anschein, als sei er geworden, und wünscht, daß sie ihm glauben, damit sie zugleich auch von der Pronoia überzeugt würden.

Der zweite Grund liegt darin, daß die gemeinten Dinge deutlicher sind, wenn wir ihnen in ihrem Entstehen begegnen. So setzt man auch die geometrischen Figuren, die nicht zusammengesetzt wurden,

---

[140] Bei Philop. Aet. m. VI 22 191, 15 ff scheint mir die Kritik des Porphyrios an Tauros mit der des Alexander in ungehöriger Weise vermischt zu sein. Denn es werden zwei Dinge gerügt:
a) die Textänderung ἢ zu εἰ, nach Alexander, wie Philoponos selbst angibt;
b) die Übertragung poetischen Sprachgebrauchs auf Platon.
Beide Beanstandungen sind nicht miteinander vereinbar, sie schließen vielmehr einander aus. Da die erste dem Alexander gehört, wird die zweite dem anderen Gewährsmann des Philoponos, dem Tyrier, gehören.

[141] Philop. Aet. m. VI 21 S. 187, 1 f: καὶ πάλιν ὁ αὐτὸς μετ' ὀλίγον.

[142] σαφηνείας χάριν παρείληπται.

zusammen, gleichsam als entstünden sie wirklich. Den Kreis z. B. hat Euklid auf die einfachste Weise (ἐπειδὴ ἁπλούστερον ἦν) definiert als ‚von einer einzigen Linie umschlossene Figur, in welcher alle Geraden, die von einem in ihr liegenden Punkte sich zu dieser Linie erstrecken, einander gleich sind[143]'; die Kugel aber, die er gleichsam im Entstehen vorführen wollte, definierte er als ‚Halbkreis, der sich bei ruhendem Diameter so lange dreht, bis er zu denselben Punkten zurückgekehrt ist'[144]. Hätte er hingegen die schon existierende Kugel definieren wollen, dann hätte er sie definiert als ‚von einer einzigen Fläche umschlossene Figur, in der alle Geraden, die von einem in ihr liegenden Punkt sich zu dieser Fläche erstrecken, einander gleich sind'.

Es[145] ist eine Gewohnheit Platons, aus Gründen der Unterweisung Dinge im Entstehen vorzuführen. So führt er auch im Staat die Polis als eine entstehende ein, damit an ihrer Erstellung das Entstehen der Gerechtigkeit deutlicher werde[146].

Theophrast hingegen sagt zwar: ‚Möglicherweise spricht Platon von einem gewordenen Kosmos (nur) aus Gründen der Deutlichkeit, so wie wir auch die geometrischen Figuren in ihrem Entstehen begreifen', meint allerdings: ‚vielleicht aber verhält es sich mit dem Entstehen (der Welt) nicht in gleicher Weise wie im Falle der geometrischen Figuren'. Derselben Ansicht ist Aristoteles; denn auch er meint, im Falle der geometrischen Figuren sei es möglich, an ihrem Beginn Gegensätzliches anzusetzen, im Falle der Entstehung des Kosmos dagegen sei das nicht möglich. Denn das wäre, wie wenn jemand Bewegung und Ruhe, Ordnung und Unordnung (zugleich) annähme.

Freilich sollen sie nicht nachzuweisen suchen, die Beispiele seien allesamt unvergleichbar, vielmehr sollen sie zeigen, daß der Kosmos, wenn man ihn im Entstehen vorführt, *nicht* leichter zu durchschauen (εὐσυνοπτότερος) ist, als wenn Platon ihn (einfach) als ungeworden bezeichnen würde. — Wie sollte es ferner möglich sein, im Falle der geometrischen Figuren Gegensätzliches anzunehmen? Wie sollte jemand ein Dreieck zugleich als in Ruhe und Bewegung ansetzen können? — Ungeworden ist also der Kosmos nach Platon!

---

143 Euklid, Elem. I def. 15.

144 Euklid, Elem. XI def. 14.

145 Der folgende Passus findet sich auch bei Philop. Aet. m. VI 27 S. 224, 1 ff mit leichten Varianten.

146 Vgl. Staat 369 A 5—7. C 9. 472 D 9 f. Albin spricht XXXIV S. 188, 29 f von πολιτεῖαι ἐξ ὑποθέσεως (Staat, Nomoi, Briefe). Vgl. auch die Entgegnung des Alexander von Aphrodisias bei Philop. Aet. m. VI 27 S. 216, 12 ff = oben S. 73 f.

Auch soll sich niemand die Mühe machen, aus dem Atlantismythos und dem Politikos den Nachweis zu versuchen, der Kosmos sei geworden. Denn nichts dergleichen wird er in den übrigen Dialogen[147] als Zeugnis dafür anführen können, daß die Welt im Timaios selbst geworden ist, und um nichts weniger ist die Welt nach diesen Dialogen ungeworden.

In welcher Weise sie ungeworden ist und aus welchen Gründen Platon sie geworden nennt, das wurde schon gesagt. Sofern Platon nun die Welt als geworden ansetzt, wird sie durch den Gott unvergänglich sein, sofern sie aber ungeworden ist, wie er wohl weiß, wird sie unvergänglich sein aufgrund ihrer eigenen Natur — wie ja auch alles übrige, was ungeworden ist, unvergänglich ist."

Der Abschnitt ist wohlgegliedert. Thema ist die Frage nach den Gründen, die Platon dazu bestimmt haben, die Welt als geworden zu schildern. Die Gliederung sieht wie folgt aus:

1. Die beiden Gründe
   a) εὐσέβεια / πρόνοια
   b) σαφήνεια
2. Auseinandersetzung mit den Gegnern zu Punkt 1b)
   a) Theophrast
   b) Aristoteles
3. Ausweitung des Blickfeldes: Auseinandersetzung mit anonymen Gegnern, die sich für ihre zeitliche Interpretation auf Atlantismythos und Politikos berufen.
4. Die Unvergänglichkeit der Welt.

Zwei Gründe führt Tauros dafür an, daß Platon die Welt im Entstehen vorführt, der erste begegnet uns in der vorliegenden Form hier zum erstenmal, der zweite hat seit Speusipp und Xenokrates schon oft unseren Weg gekreuzt.

Eine auffällige Parallele zum ersten Grund finden wir bei Attikos, der bei Eusebios P. E. XV 6, 2 sagt: „Bei seinen Untersuchungen über die Entstehung der Welt erachtete Platon es für notwendig, daß jedermann die großartige und überaus nützliche Lehre von der göttlichen Vorsehung (πρόνοια) zu erkennen suche; und da er zu der Ansicht gelangte, daß das Ungewordene weder des Schöpfers (ποιητής) noch des Fürsorgenden (κηδεμών) bedürfe, um sich in gutem Zustand

[147] S. 189, 2: ἐν τοῖς ἄλλοις sc. λόγοις; ebenso S. 189, 4: κατ' αὐτοὺς sc. τοὺς ἄλλους λόγους. Vgl. XIV 3 S. 548, 20 ff: . . . ἐν Τιμαίῳ . . . καὶ ἐν Πολιτικῷ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασι.

zu befinden, so nahm er dem Kosmos das Ungewordensein (τὸ ἀγένητον), um ihn nicht der Vorsehung zu berauben."

Auch nach Attikos hat Platon mit seinem Schöpfungsbericht im Timaios die Pronoia im Auge. Es ist seine Absicht, den Menschen die Lehre von der göttlichen Fürsorge für die Welt beizubringen, und aus dieser Absicht heraus läßt er die Welt real geworden sein, da ein Ungewordenes selb-ständig sei und keiner Fürsorge bedürfe (vgl. oben S. 51 ff). Was bei Attikos als Absicht erscheint, erscheint bei Tauros als Rücksicht: das Unvermögen der Menge, sich eine andere Ursache als die zeitlich frühere vorzustellen, würde dazu führen, daß sie — irrtümlicherweise — an ein Wirken derselben nicht mehr glauben würde, sobald die Welt nicht mehr von einer zeitlich früheren Ursache geschaffen wäre. An dem Dogma von der Pronoia war Platon aber so viel gelegen, daß er seine eigenen Anschauungen zur Entstehung der Welt hinter einer vordergründigen Erzählung verrätselte, wobei er die Nichtwissenden in ihrer (naiven) Ansicht von der Pronoia bestärkte, den Wissenden aber Hinweise auf seine eigensten Anschauungen gab. Will also Platon nach Attikos die Lehre von der Pronoia durch seinen zeitlich zu verstehenden Schöpfungsbericht begründen, so will er sie nach Tauros vielmehr nicht zerstören, sondern verankern (ἐμποιῆσαι) [148].

Eine zweite Parallele finden wir bei Calcidius 26 S. 76, 12 ff. Der Text lautet dort: Platon spricht deswegen vom Werden ewiger Dinge und vom Werden der Welt, ne, si audiant homines esse quaedam quae fuerint ex origine nata numquam, principatui summi dei derogari putent [149], si pari atque eadem sint qua deus antiquitatis praestantia, nescientes longe aliter dici originem rerum aeternarum et item caducarum ... quorum animis sic institutis difficile persuadeatur mundi esse auctorem deum, nisi eum tamquam opifex aliquis manibus ceterorumque artuum molitione construxerit.

Hier haben wir die gleiche Rücksicht auf den Glauben der homines nescientes — allerdings unter etwas anderem Vorzeichen: nicht die göttliche Fürsorge für die Welt hat Platon bewegt, sondern Rücksicht auf den Glauben der Menschen an die Größe Gottes, den principatus dei: Da die Menschen glauben, Gottes Größe werde Abbruch geschehen, wenn die Welt gleichaltrig neben ihm stehe, Platon sie

[148] Wie sehr Tauros die Lehre von der Pronoia am Herzen lag, zeigt die kurze Polemik gegen Epikur bei Gellius, N. A. 9, 5, 8. Vgl. dazu K. Praechter, Hermes 57, 1922, 483, der Tauros mit Attikos zusammenstellt.

[149] Vgl. Philon oben S. 53.

andererseits davon überzeugen möchte (persuadeatur ~ πεισθῶσιν, εὔχεται πιστεῦσαι), daß Gott der Urheber der Welt ist, führt er die Welt vor, wie sie von einem anthropomorphen Gott anscheinend in der Zeit geschaffen wird [150].

Manifestum ergo est totam hanc argumentationem ex Platonismo medio oriundam esse, bemerkt Waszink z. St., und man wird ihm voll zustimmen, allerdings die Ursprünge weiter zurückdatieren, als Waszink es tut (vgl. S. 52 f).

Der zweite Grund, weshalb Platon die Welt nach Tauros im Entstehen vorführt, ist der altbekannte σαφηνείας χάριν. Neu an des Tauros Argumentation ist der Hinweis auf das zweifache Verfahren des Euklid in seinen geometrischen und stereometrischen Definitionen, neu und besonders hübsch die Bemerkung, daß es eine Gewohnheit Platons sei, nicht entstandene Dinge im Entstehen vorzuführen — ein Hinweis, der den Widerspruch des Alexander von Aphrodisias herausforderte [151]. Als Beleg für seine Ansicht führt Tauros den Staat an (vgl. 369 A). Er hätte sich ebensogut auf die Nomoi, auf den Menexenos, ja auf den Timaios selbst berufen können [152]. Seine Redeweise von der „Gewohnheit Platons" ist also durchaus berechtigt. Berechtigt bleibt aber ebenso der Einwand des Alexander, daß Platon im Staat (und in den Nomoi) das Unwirkliche seines Vorgehens am Anfang seiner Ausführung betont, nicht so indes im Timaios.

Im Anschluß an die ausführliche Darlegung der Erklärung σαφηνείας χάριν setzt Tauros sich mit den Kritikern dieser Erklärung auseinander, namentlich mit den Archegeten der Kritik, Aristoteles und Theophrast. Dabei beginnt er überaus geschickt nicht mit Aristoteles, sondern mit Theophrast, der die schonungslose Kritik des Aristoteles mit einem vorsichtigen ἴσως versah und dadurch seine Zurückhaltung gegenüber der Meinung seines Lehrers zu erkennen gab. Ist somit ausgedrückt, daß selbst der nächste Schüler dem Lehrer nicht ganz zu folgen vermochte, so ist die Position des Aristoteles, nun da Tauros auf ihn zu sprechen kommt, von vornherein geschwächt.

Das Referat der Kritik des Aristoteles erinnert an De caelo 280 a 2 ff, aber der Vergleich zeigt, daß Tauros seine Nachricht über Aristoteles

---

150 Der Hinweis auf den anthropomorphen opifex ist natürlich ein Seitenhieb auf die Kritik der Epikureer am platonischen Timaios (oben S. 25 ff. 30 ff), die hier implizit zu den homines nescientes gezählt werden.

151 S. oben S. 72.

152 Nomoi 702 D 2. 712 B 1 f. 778 B 5; Menex. 239 D 5; Tim. 27 A 7 f. 55 D 6 f; Kritias 105 A 4. Zum Ausdruck λόγῳ γίγνεσθαι vgl. Baltes (oben S. 86, Anm. 12) S. 48 f.

aus ungenauer zweiter Hand hatte. Aristoteles sagt a. O., in der Erstellung der geometrischen Figuren sei bei Gegebensein aller Grundbestandteile — etwa der sechs Quadrate eines Kubus — *gleichzeitig* auch die Figur — der Kubus — da. In der Darstellung der Weltentstehung liege dagegen ein Zeitunterschied zwischen den Grundbestandteilen und der Vollendung des Werkes. Beide, Grundbestandteile und vollendetes Werk, seien im Falle der Weltentstehung zudem Gegensätze; denn die Grundbestandteile seien ungeordnet, das Werk dagegen geordnet. Während es bei den geometrischen Figuren möglich sei, daß Grundbestandteile und vollendete Figur *gleichzeitig* da sind, sei dies bei Ungeordnetem und Geordnetem nicht möglich. Da müsse es vielmehr ein zeitliches Werden geben, durch das das Ungeordnete geordnet werde. Bei den geometrischen Figuren dagegen seien Figur und Grundbestandteile nicht durch einen Zeitunterschied getrennt.

Diese Kritik des Aristoteles wird durch den von Tauros benutzten Autor dahingehend zusammengezogen, daß es im Falle der geometrischen Figuren möglich sei, daß Gegensätzliches — gemeint sind Grundbestandteile und vollendete Figur — gleichzeitig existieren, während das bei der Entstehung des Kosmos unmöglich sei, da Bewegung und Ruhe, Ordnung und Unordnung nicht zugleich existieren könnten.

Beide Kritiken richten sich nicht gegen die Ansicht der Platoniker, die Welt sei im Timaios unentstanden — dann wären sie nämlich petitiones principii — sondern gegen den Vergleich der Weltschöpfung des Timaios mit der Konstruktion geometrischer Figuren. Daher polemisiert Tauros zu Recht gegen sie mit den Worten, man solle sich nicht an den Vergleichen festbeißen und diese als unglücklich oder unmöglich geißeln, sondern die Sache im Auge behalten und nachweisen, daß das didaktische Vorführen der Welt in ihrer Entstehung den Gegenstand nicht klarer darstelle. Seine weitere Polemik — „Wie sollte es ferner möglich sein, im Falle der geometrischen Figuren Gegensätzliches anzusetzen? Wie sollte jemand ein Dreieck zugleich als ruhend und bewegt annehmen können?" — geht freilich über das zu fordernde Maß hinaus und zeigt, daß er den Sinn des „Gegensätzlichen" in der Entstehung der Figuren nicht begriffen hat. Nicht Bewegung und Ruhe bilden dort das „Gegensätzliche", sondern Bestandteile und vollendete Figur. Tauros ist natürlich über den doppeldeutigen Ausdruck τὰ ἐναντία gestolpert; er hat diesen Ausdruck gerade im Anschluß an die Beispiele Bewegung/Ruhe — Ordnung/

Unordnung als kontradiktorische Gegensätze gedeutet, während sein Gewährsmann in der Notlage, den Aristotelestext zusammenziehen zu müssen, den von Aristoteles selbst in diesem Zusammenhang gemiedenen Ausdruck für die Grundbestandteile und die vollendete Figur gebraucht hat. Hier zeigt sich denn auch, daß Tauros den Aristotelestext nicht selbst eingesehen hat.

Auf diese Auseinandersetzung mit Aristoteles und Theophrast folgt eine Kritik anonymer Interpreten, die ihre zeitliche Interpretation durch Berufung auf den Atlantismythos und den Politikos abstützen wollten. Als Beispiel für die Berufung auf den Politikos können wir die Interpretation des Severus nennen (s. o. S. 102 ff). Hat Tauros ihn im Auge? Oder gab es noch andere Interpreten, die sich auf den Politikos beriefen? Plutarch tat dergleichen, Procr. an. 10, 1017 C, an einer Stelle, wo er sich auch auf den Atlantismythos (ἐν τῷ Ἀτλαντικῷ) und den Staat beruft. Möglicherweise ist Plutarch der von Tauros Gemeinte, mit Sicherheit läßt sich das allerdings nicht sagen. Gegen Versuche dieser Art setzt Tauros einzig seine kategorische Behauptung, sie führten zu nichts, da die Welt auch in den anderen Dialogen ungeworden sei.

Den Abschluß des Kapitels bildet eine kurze Bemerkung zur Unvergänglichkeit des Komos. Dieser sei seiner Natur nach ungeworden und infolgedessen auch seiner Natur nach unvergänglich. Da Platon ihn jedoch aus den bekannten Gründen als entstanden darstellt, lasse er seine Unvergänglichkeit durch den Gott garantiert werden. Die bekannte Formel οὐδέποτε δὲ φθαρησόμενος infolge göttlichen Willens wird hier in der Weise relativiert, daß die göttliche Garantieerklärung ebenso zur ὑπόθεσις gehört wie die Schilderung des Entstehens der Welt.

An Tauros sind zwei kurze Erklärungen von Tim. 27 C 5 anzuhängen. Die eine bringt Philoponos unmittelbar nach seiner Kritik an der Behandlung der Stelle durch Tauros; sie stammt wohl aus des Porphyrios Timaioskommentar: VI 22 S. 193, 9 ff: Philoponos spricht von Interpreten, „die das ἢ καὶ ἀγενές ἐστιν zu einem ἢ καὶ ἀειγενές ἐστιν ändern". Mehr berichtet er uns nicht über diese Philosophen, er wendet sich vielmehr gleich zu einer Kritik ihrer Ansicht. Jedenfalls liegt hier im Gegensatz zu Tauros eine klare Textänderung vor, eine Textänderung, die, wie aus der Polemik des Philoponos hervorgeht, zu dem Zweck unternommen wurde, um die Interpretation, die Welt sei in dem Sinne geworden, daß sie immer im Werden befindlich sei,

zu stützen. Die Initiatoren der Textänderung wollten also ihre eigene Interpretation schon in der Themenangabe des Dialogredners Timaios verankert wissen, so daß dem Leser beim Lesen des folgenden τὸ γιγνόμενον ἀεί (27 D 6 f) suggeriert wird, hier sei der Kosmos gemeint. Stand aber fest, daß mit dem γιγνόμενον ἀεί der Kosmos gemeint sei, war es leicht, auch das γέγονεν (28 B 7) — gerade wegen der Begründung B 7 — C 2 (... γιγνόμενα καὶ γενητὰ ἐφάνη) — im Sinne dauernden Werdens zu deuten.

Der zweite Versuch, mit der Timaiosstelle 27 C 5 fertigzuwerden, wird anonym von Proklos, Tim. I 219, 13—20 überliefert: Man versah beide η mit einem Spiritus asper und verstand die Stelle dann so, daß Timaios über das All reden wolle, inwiefern es geworden und inwiefern ungeworden sei (ᾗ γέγονε καὶ ᾗ ἀγενές ἐστιν). Man stellte also das überlieferte ἤ καί zu καὶ ᾗ um. Schon Proklos wußte nicht genau, was diese Interpreten beabsichtigten, er bewegt sich in Vermutungen. In jedem Fall sahen diese Leute an der Welt ein Moment des Gewordenseins und ein Moment des Ungewordenseins, beide am gleichen Objekt miteinander verflochten. Diese Verflechtung zu lösen, sollte nach ihnen Thema der Rede des Timaios sein. Proklos vermutet, daß diese Interpreten in der ungewordenen Chora das Moment des Ungewordenseins erblickten und in der Aufnahme des Eidos durch die „Amme des Werdens" das Gewordensein der Welt. Das bleibt, wie gesagt, Vermutung, wenn auch eine sehr vernünftige. Denn die vorliegende Schreibweise des platonischen Textes bildet das Pendant zur Erklärung des πῄ in 27 B 4, über die Proklos kurz vorher 218, 2 ff berichtet hat. Nach dieser Erklärung soll das πῄ darauf hindeuten, daß das All πῇ μὲν ἀγενές ἐστι, πῇ δὲ γενητόν. Dem entsprechend soll nach unserer Stelle das Thema der Untersuchung das All sein ᾗ γέγονε καὶ ᾗ ἀγενές ἐστιν. Wir haben oben S. 99 die Erklärung des πῄ für Albin in Anspruch genommen. Für die Umstellung des Textes an unserer Stelle kommt Albin als Autor nicht in Betracht, da Proklos ihn zu jener Gruppe rechnet, die das zweite η im Sinne eines εἰ verstanden wissen wollten. Nun findet sich der Satz, der Kosmoskörper sei πῇ μὲν ἀγένητον, πῇ δὲ γενητόν bei Plutarch (Procr. an. 9. 1016 D), Plutarch aber war der Lieblingsautor des Attikos, und beide vertraten die Ansicht, die „Amme des Werdens" sei selbst ungeworden, die geordnete Welt dagegen geworden (vgl. auch Hippolytos, Philos. I 19, 4 = Dox. Gr. 567, 18 ff, den wir oben S. 66 f mit Attikos in Verbindung bringen konnten). Möglicherweise geht also die Schreibart

unserer Stelle auf des Attikos Kommentar zurück — eine Vermutung, die sich auf die Vermutung des Proklos stützt.

Zum Schluß noch ein Wort zu dem Mittelplatoniker *Kelsos:* Wir besitzen zwar kein Zeugnis des Platonikers über seine Ansichten zur Weltenstehung des Timaios, aber Kelsos spricht davon, daß πολλὰς ἐκ παντὸς αἰῶνος ἐκπυρώσεις γεγονέναι, πολλὰς δ' ἐπικλύσεις καὶ νεώτερον εἶναι τὸν ἐπὶ Δευκαλίωνος κατακλυσμὸν ἔναγχος γεγενημένον (fr. I 19 Bader[153], nach Tim. 22 C 1—7 und 23 B 5 f), woraus Origenes zu Recht folgert: σαφῶς τοῖς ἀκούειν αὐτοῦ δυναμένοις παρίστησι τὸ κατ' αὐτὸν τοῦ κόσμου ἀγένητον[154]. Denn Flutkatastrophen von Ewigkeit her setzen eine ewige Welt voraus.

Die entscheidende Wende zugunsten des Schöpfungsverständnisses des Timaios im nichtzeitlichen Sinne bringt der Neuplatonismus. Im Gefolge des großen Systematikers Plotin und des Exegeten Porphyrios wagt nun kein Platoniker mehr, die Genese der Welt im Timaios im Wortsinne auszulegen. Einzig die Mehrzahl der christlichen Autoren, die uns hier nicht beschäftigen sollen, hält starr am Wortsinn des Timaios fest. Die platonischen Schulen vertreten nun unisono das nichtzeitliche Schöpfungsverständnis und blicken mit Unverständnis, ja Spott und Verachtung auf andersgerichtete frühere Auslegungen zurück.

Plotin äußert sich an vielen Stellen zur Frage nach der Weltentstehung. Besonders breit und ausführlich setzt er sich in der Schrift „Gegen die Gnostiker" (II 9 [33]) mit der von diesen gelehrten zeitlichen Schöpfung auseinander. Da hier Berührungen mit dem platonischen Timaios nur sporadisch und entfernt spürbar sind und die Argumentation des Plotin fast gänzlich darauf aus ist, die Gegner von ihren eigenen Voraussetzungen aus ad absurdum zu führen, wollen wir auf eine Verfolgung des Ganzen der Beweisführung in dieser Schrift verzichten. Was für unser Thema, die Timaiosinterpretation, wichtig erscheint, wird suo loco herangezogen.

Die Welt hat niemals einen Anfang gehabt (II 1 [40] 4, 25)[155]; dies ist durchgehende Lehre des Archegeten des Neuplatonismus[156].

---

[153] Vgl. fr. I 20. IV 79 b Bader.

[154] Moreschini 36 f ist zu unrecht der Meinung, daß Kelsos sich Plutarch und Attikos anschloß und den Timaios im Wortsinne deutete. Zur Interpretation der Fragmente I 19, IV 79 b, I 20 Bader vgl. Andresen 11. 20. 80 ff.

[155] Vgl. II 1 [40] 1, 1 ff.

[156] F. P. Hager, Mus. Helv. 19, 1962, 91 f irrt, wenn er I 8 [51] 5, 27 πρὸ ἡμῶν

Daher ist auch die Beseelung der Welt (Tim. 34 B ff) kein realer Akt, er geschieht nur in der Darstellung (τῷ λόγῳ[157]) διδασκαλίας καὶ τοῦ σαφοῦς χάριν. Denn es gab keinen Zeitpunkt, in dem das All ohne Seele bestand, noch eine Zeit, da die Hyle ἀκόσμητος war (vgl. Tim. 30 A. 52 D ff). Jedoch ist es möglich, Seele und Leib in Gedanken und Darstellung (ἐπινοῆσαι[158] τῷ λόγῳ) zu trennen. Denn in Gedanken und Darstellung (τῷ λόγῳ καὶ τῇ διανοίᾳ) kann man jede Zusammensetzung wieder auflösen (ἀναλῦσαι)[159]. In Wahrheit schreitet die Seele nicht vor (οὐδ' ἂν προέλθοι), wenn der Körper nicht existiert, da sie sonst keinen Ort hat, wo sie ihrer Natur nach (nach dem Vorschreiten) weilen könnte. Folglich schafft sie sich erst ihren Ort (IV 3 [27] 9, 12—23).

Plotin geht es in diesem Abschnitt darum zu zeigen, daß die Seele dem Körper gegenüber Priorität besitzt. Dieser Ansicht scheint jedoch der Timaios zu widersprechen, der (bis 34 B) eine seelenlose Welt und ein seelenloses vorkosmisches Chaos vor Augen führt. Dieses Vorführen geschieht nach Plotin indes nur um didaktischer Klarheit willen. Dieses methodische Vorgehen ist aus dem Grunde möglich, weil die Welt aus Körper und Seele zusammengesetzt ist und in theoretischer Analyse in ihre Bestandteile wieder zerlegt werden kann, ohne daß damit über das reale Zusammentreten und Zerlegtwerden etwas gesagt wäre. Ganz im Gegensatz zur vordergründigen Darstellung des Timaios, aber dennoch der Intention desselben entsprechend (vgl. Tim. 34 B 10 ff), kommt vielmehr der Seele (seinsmäßige) Priorität vor dem Körper zu, da sie den Körper als ihre „Behausung“[160] für ihr Dasein nach dem Verlassen des geistigen Bereiches erst schafft, dies jedoch nicht in einem zeitlichen Akt, sondern von Ewigkeit her! Denn die Seele ist ewig, und anfangslos ist ihr Vorschreiten. Gerade dies macht deutlich, daß der Timaios nicht im Wortverständnis genommen werden darf[161]. In der gleichen Weise

ταῦτα auf die prämundane Materie bezieht und diese *historisch* früher existieren lassen will. Sie ist natürlich nur logisch und ontologisch früher.

[157] Zum Ausdruck τῷ λόγῳ verweist der Theilersche Kommentar auf VI 5 [23] 9, 1 f. Vgl. auch VI 6 [34] 6, 4 f.

[158] Das κατ' ἐπίνοιαν-Argument findet sich sonst bei Plotin II 9 [33] 1, 26 f. 40 ff. VI 6 [34] 18, 1 f.

[159] Auf diese Stelle bezieht sich Prokl. Tim. I 277, 10 ff; vgl. auch Plotin V 9 [5] 3, 14 ff.

[160] οἷον οἶκός τις καλὸς καὶ ποικίλος erinnert an die epikureische Darstellung bei Cic. N. D. I 22, hier nur positiv gewendet; vgl. Prokl. Tim. II 281, 13 u. ö.

[161] Wie es etwa Aristoteles oben S. 8 f. 17 tat. Zu den Schwierigkeiten der Stelle vgl. W. R. Inge, The philosophy of Plotinus, ³London—New York—Toronto 1948, Bd. I S. 145.

darf auch die Aussaat der Seelen (Tim. 41 E. 42 D) nicht im Wortsinn verstanden werden, sondern lediglich in dem Sinne, wie Platon den Demiurgen als öffentlichen Redner[162] auftreten läßt (Tim. 41 A ff), d. h. im figürlich-übertragenen Sinn. „Nur die Darstellung (ἡ ὑπόθεσις) nötigt ihn, das, was wesenhaft existiert im All, aus Zeugung und Schöpfung hervorgehen zu lassen, weil sie nacheinander vorführen muß, was in Wahrheit ein stetes Nebeneinander von Sein und Werden ist" [163] (IV 8 [6] 4, 38—42).

Das Prinzip der Nötigung zur zeitlichen Auffaltung durch die Darstellung findet sich noch öfter bei Plotin[164]; am schönsten ist es III 5 [50] 9, 24—29 gefaßt:

„Die Mythen sind, wenn sie wirklich Mythen sein wollen, genötigt, das, was sie behandeln, der Zeit nach zu zerlegen und viele Dinge voneinander abzutrennen, welche beisammen sind und nur in der Anordnung (τάξει) oder den Kräften (δυνάμεσι) auseinandertreten (selbst wissenschaftliche Darlegungen lassen ja das Nieentstandene entstehen und trennen auch ihrerseits das beisammen Befindliche); die Mythen weisen uns nach besten Kräften hierauf hin, und wer diese Hinweise versteht, dem gestatten sie, das Getrennte wieder zusammenzufügen" [165].

Dieser Passus ist keine Äußerung Plotins anläßlich des Timaios, sondern der Erosmythen des Symposion und des Phaidros. Die Äußerung ist andererseits so allgemein, daß wir sie ohne weiteres auf den Timaiosmythos anwenden dürfen, so wie Porphyrios, Jamblich und Proklos sie später in ihrer Timaiosexegese benutzen werden (s. unten S. 147. 152). Wir haben es mit einem Lehrsatz zu tun, der die Auslegung aller Mythen betrifft. Vermutlich ist der Lehrsatz älter als Plotin, wenn nicht im Wortlaut, so doch dem Inhalt nach. Schon bei Tauros (oben S. 115) fanden wir die Bemerkung, daß Platon den eigentlichen Sinn des Dialoges verschlüsselt[166] und dennoch denjenigen, die den eigentlichen Sinn zu fassen vermögen, genügend Hinweise zur Entschlüsselung gegeben habe. Derselbe Tauros weist dann darauf hin

---

162 Die Stelle hieß später schlechthin ἡ δημηγορία: Jamblich bei Prokl. Tim. I 308, 17 ff; Olymp. Vita Plat. 1. Vgl. Prokl. Tim. II 294, 10.

163 Übersetzung R. Harder.

164 VI 7 [38] 35, 28 f: ὁ δὲ λόγος διδάσκων γινόμενα ποιεῖ.

165 Übersetzung Harder-Beutler-Theiler.

166 Platon hat seine Lehre verrätselt: Plotin IV 2 [4] 2, 49 ff. VI 4 [22] 1. VI 8 [39] 19, 12 ff. VI 2 [43] 22, 1 ff. 13 ff. Vor Plotin: Platoniker bei Attikos bei Euseb. P. E. XV 6, 4 (oben S. 55); Plut. Quaest. conviv. VIII 2, 2 (719 A). Vgl. Clem. Alex. Strom. V 9, 58, 1 ff.

(oben S. 115 f), daß Euklid in seinen Definitionen geometrische Figuren ähnlich wie Platon vorführt, indem er Unentstandenes der Deutlichkeit halber im Entstehen vor Augen stellt. Den Euklid mag auch Plotin mit seinem Hinweis auf die „wissenschaftlichen Darlegungen" im Auge haben. Der Hinweis auf das Entstehenlassen des Nieentstandenen in der Mathematik ist so alt wie die Platonexegese selbst. Wir konnten dieses Vorgehen schon in der Alten Akademie beobachten.

Der Erklärung „mit Rücksicht auf die Darstellung, der Deutlichkeit halber" und dergl. scheint Plotin vor allen anderen Erklärungen den Vorzug zu geben. Jedenfalls ist sie die weitaus häufigste[167]. Dennoch steht sie nicht als einzige Erklärung da.

Die übermäßigen Kräfte der transmundanen Hypostasen — heißt es II 9 [33] 3, 1—14 — drängen aufgrund ihrer Güte (vgl. Tim. 29 E 1) nach Mitteilung und Zeugung, und dies ohne jede Unterbrechung von Ewigkeit her[168], so daß die Stufenfolge von Seiendem und Werdendem immer besteht: ἀνάγκη τοίνυν ἐφεξῆς εἶναι πάντα ἀλλήλοις καὶ ἀεί, γενητὰ δὲ ἕτερα τῷ παρ' ἄλλων εἶναι. D. h. alle nach dem Einen kommenden Dinge sind geworden (γενητά), weil sie eine Ursache ihrer Existenz besitzen. Nur das Eine selbst ist im wahrsten Sinne ungeworden, da es selbst nur Ursache ist, ohne von einem anderen verursacht zu sein. So sind auch die Ideen γενητὰ τῷ ἀρχὴν ἔχειν, ἀγένητα werden sie nur insofern mit Recht benannt, weil sie diesen Ursprung nicht in der Zeit besitzen. Von diesem Ursprung sind sie immer abhängig, jedoch nicht als ständig werdende Wesenheiten wie der sichtbare Kosmos, sondern als ständig seiende (II 4 [12] 5, 24—28).

Kosmos und Ideen haben also das gemeinsam, daß sie beide nicht autonom und selb-ständig sind, sondern heteronom und von einer anderen Ursache als sie selbst abhängig; insofern sind beide geworden (γενητά). Jedoch unterscheiden sie sich wesentlich dadurch, daß die Ideen, obschon γενητά, immer *sind,* der Kosmos hingegen immer nur *wird.* Von den Ideen sagt Plotin zudem, sie seien ungeworden, weil sie ihren Ursprung nicht in der Zeit besitzen, sondern — wie man ergänzen darf — in der Ewigkeit. Wie aber steht es mit dem Kosmos? Er existiert in der Zeit[169] und besitzt alles, was er besitzt, in der Zeit, also auch seinen Ursprung. Diesen besitzt er jedoch nicht in einer

[167] Vgl. auch VI 5 [23] 5, 1 ff.
[168] Vgl. auch V 1 [10] 6, 37 ff.
[169] χρονικῶς, würde Proklos sagen.

Teilzeit, da er ein γιγνόμενον ἀεί ist (s. u. S. 128), sondern in der unendlichen Gesamtzeit. Eben weil er in der Zeit existiert, ist er ein γιγνόμενον, so wie die Ideen aufgrund ihrer Überzeitlichkeit ὄντα sind.

Das Werden der γενητά insgesamt ist kein zeitlich zu fixierender einmaliger Akt, sondern ein unaufhörliches Geschehen (II 9 [33] 3, 12—14). Denn die dem Werden unterworfenen Dinge werden ständig neu verursacht, und sie existieren nur deshalb immer, weil ihre Ursache immer besteht.

Auch die Welt ist geworden, weil sie von einer anderen Ursache als sie selbst stammt. Diese Ursache ist die (demiurgische) Weltseele, von der die Welt ihr Sein und Sosein empfängt (V 9 [5] 9, 4 ff) [170].

Wie schon angedeutet, entsteht der Kosmos aus der Notwendigkeit, daß jede vollkommene Seinsstufe zeugen muß — so auch die Seele, die den Kosmos hervorbringt. Anderenfalls käme den Seinsstufen φθόνος zu, und sie wären nicht gut (vgl. Tim. 29 E 1 f). Dabei verweilt die Ursache jeweils an dem ihr eigenen Ort [171], das Verursachte entsteht gleichsam aus einer unsäglichen Kraft, die in der Ursache liegt. Diese Kraft beschränkt sich nicht auf einen bestimmten Raum, sondern erfüllt alles bis zum Letzten und Äußersten hin, damit alles seiner Möglichkeit nach[172] am Guten Anteil erhält (vgl. Tim. 29 E 2 f). Daher muß auch die Materie immer schon am Quell des Guten Anteil gehabt haben; d. h. sie kann niemals ungeordnet gewesen sein. „So ist das vollkommenste Schöne, das es im Bereiche des Sinnlichen gibt (der Kosmos), eine Offenbarung des vollendeten Guten im geistigen Reich, seiner Kraft und seiner Güte (vgl. Tim. 29 E 1 ff); verbunden ist auf ewig die gesamte Wirklichkeit, das geistig und das sinnlich Seiende, das Geistige, das aus eigener Kraft [173] ist, und das Sinnliche, das unvergängliches Sein gewonnen hat durch Teilhabe an Jenem, indem es nach Vermögen das geistige Sein nachahmt" [174] (IV 8 [6] 6, 1—28).

Güte, Neidlosigkeit, unsägliche Kraft bestimmen also die oberen

[170] Vgl. auch IV 3 [27] 9, 20 ff. V 1 [10] 2, 17 ff, wo die Ewigkeit des Geschehens hervorgehoben wird. — In der Angabe der Ursache des Kosmos schwankt Plotin; bald identifiziert er den Demiurgen mit der Seele, bald mit dem den Ideenkosmos umfassenden Nus; vgl. Prokl. Tim. I 306, 32 ff und Matter 58.

[171] Vgl. IV 3 [27] 9, 34. V 4 [7] 2, 19 ff. V 3 [49] 12, 28 ff.

[172] Zu dieser Einschränkung vgl. IV 3 [27] 9, 32 ff. Vgl. schon Philon, Op. m. 23; Dodds, Elem. 273.

[173] In gewissem Widerspruch zu dem S. 126 Gelehrten. Proklos kennt später ein αὐθυπόστατον ἅμα καὶ ἀπ' αἰτίας ἄλλης ὑφιστάμενον ποιητικῆς: Tim. I 232, 14 f.

[174] Übersetzung R. Harder.

Hypostasen zur ununterbrochenen Erschaffung des Nachgeordneten, die Seele zum kontinuierlichen Hervorbringen des Kosmos.

Da die schaffensfreudige φύσις νοερὰ καὶ πανδύναμος dem δέξασθαι δυνάμενον immer gegenübersteht und nichts denkbar ist, was sich als Hindernis zwischen beide in den Weg stellen könnte, so besteht die Notwendigkeit, daß das eine zum Kosmos geordnet wird, das andere aber die Ordnung vollzieht (V 9 [5] 9, 10—14)[175]. D. h. die Welt ist mit Notwendigkeit ewig.

Besteht die Welt also mit Notwendigkeit, so ist der Gedanke abzulehnen, sie sei aufgrund einmaliger Planung und Überlegung entstanden. Planung und Überlegung, von denen Platon im Timaios spricht[176], beruhen lediglich auf seiner Setzung (ὑπόθεσις), die Welt sei entstanden. Nur unter Ansetzung einer entstandenen Welt hat es ja Sinn, davon zu sprechen, der Kosmos sei einmal geplant worden. „Indem er aber nachwies, daß die Welt ‚ewig werdend' (ἀεὶ γιγνόμενα — nach Tim. 27 D 6 f) ist, hat er damit auch das Überlegen aufgehoben. Denn im Ewigen hat keine Überlegung statt. Sie würde ja ein Vergessen voraussetzen, wie es früher gemacht wurde" (VI 7 [38] 3, 1—7)[177].

Die Überlegung des Demiurgen gehört also ebenso zum methodischen Ansatz[178] bzw. zum Mythos wie der angebliche Schöpfungsakt selbst. Platon hat, wie Plotin glaubt, selbst einen Hinweis gegeben, daß man diesen Mythos nicht im Wortsinne verstehen dürfe[179], indem er die Welt als „immer werdend" bezeichnet habe. Einem Immerwerdenden gegenüber ist ein einmaliger Plan jedoch unsinnig. Plotin beruft sich für diesen Hinweis auf Tim. 27 D 6 f, wo Platon vom ὂν ἀεὶ γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον das γιγνόμενον μὲν ἀεὶ[180] ὂν δὲ οὐδέποτε scheidet. Das γιγνόμενον ἀεί hat an der Timaiosstelle ganz allgemeinen Charakter und meint nicht speziell den Kosmos. Es wurde jedoch schon früh als Hinweis auf den Kosmos aufgefaßt[181], da außer diesem (und einigen Dingen in ihm) ja nichts Immerwerdendes existiert. Zudem konnten sich die Interpreten dieser Richtung auf Tim. 28 C 1 be-

---

[175] Der Gedanke ähnlich unten S. 130 f.

[176] Tim. 30 B. 32 C 8 — 33 B 1. 34 A 8 ff. 37 D 5 ff. 38 C 3 ff. 39 E 7 ff u. a.

[177] Übersetzung nach Harder—Beutler—Theiler. Vgl. die verwandten Ausführungen VI 8 [39] 17, 1 ff.

[178] Vgl. VI 7 [38] 1, 30 ff und dazu Matter 114. 117.

[179] Vgl. oben S. 125.

[180] Plotin las also das ἀεί, das in einem Teil unserer Überlieferung wohl zu Recht fehlt. Vgl. S. 8, Anm. 12.

[181] Vgl. oben S. 86 f.

rufen, wo Platon im Nachweis des Gewordenseins des Kosmos sich auf 27 D / 28 A zurückbezieht [182].

Gegen ein reales Geschaffensein der Welt nach vorhergehender Planung spricht auch folgende Überlegung: Wenn der spätere Zustand besser war, dann wäre der voraufgehende nicht schön gewesen [183]. Wenn er aber schön war, so besitzt er auch Kontinuität (VI 7 [38] 3, 7—9).

Dies ist das alte, von Aristoteles stammende Argument, das uns in der beißenden Kritik der Epikureer bei Cicero N. D. I 22 begegnet ist (oben S. 27) und uns weiter unten im Zusammenhang mit Porphyrios noch einmal beschäftigen wird (S. 187 ff).

Auf das gleiche Problem der Planung und Überlegung kommt Plotin in seiner ersten Abhandlung „Über die Vorsehung" zu sprechen (III 2 [47]). Gerade im Zusammenhang mit dem Problem der Vorhersehung und Fürsorge Gottes für die Welt mußte ja die Frage dringlich werden, ob es einen Weltplan gibt und wie sich dieser zum Kosmos verhält. Plotins Meinung dazu ist: Wäre der Kosmos zeitlich entstanden, so müßte man annehmen, der Demiurg habe sich derselben προόρασις und desselben λογισμός bedient, wie man [184] es im Falle der Einzeldinge tut. Er hätte sich dann tatsächlich einmal überlegt, wie er den Kosmos schaffen solle und wie er ihn nach Möglichkeit am besten schaffe (III 2 [47] 1, 15—19).

Auch hier arbeitet Plotin also heraus, daß von einem wirklichen Überlegen des Gottes nur die Rede sein kann, wenn man eine zeitliche Schöpfung annimmt.

Doch existiert der Kosmos immer (ἀεί) und weiß nichts von einem „noch nicht". Daher bedeutet die Vorsehung Gottes für die Welt nicht mehr und nicht weniger, als daß der Kosmos „dem Geist gemäß ist und daß der Geist vor ihm ist; nicht als wäre der Geist der Zeit nach früher, sondern in dem Sinne, daß er vom Geist herstammt, daß der Geist dem Wesen nach früher und sein Urheber ist, gleichsam sein Urbild und Muster, während das All nur Nachbild ist und erst vermöge des Geistes existiert und ewig neu in die Existenz tritt" [185] (III 2 [47] 1, 20—26; vgl. 2, 1 f).

---

[182] Allerdings findet sich hier das ἀεί charakteristischerweise nicht.

[183] Vgl. II 9 [33] 4, 12 ff: Was hat die gnostische Schöpfer-Seele sich von ihrer Schöpfung versprochen (vgl. Lukrez V 165 f)? Etwa größere Ehre? Das wäre ja lächerlich und nur eine unerlaubte Übertragung aus dem menschlichen Bereich.

[184] D. h. der τεχνίτης: vgl. 2, 14.

[185] Übersetzung Harder—Beutler—Theiler.

Vorsehung bedeutet also kein zeitliches Prius des göttlichen Planes, sondern ein ontologisches: der Plan geht der Welt vorauf wie das Urbild, dem das Abbild allezeit nachstrebt, oder wie die Existenzursache dem Verursachten. Beides, Abbild und Urbild, Verursachtes und Ursache, koexistieren in Wirklichkeit immer miteinander.

Nicht also aufgrund realer Überlegung des Demiurgen ist die Welt entstanden, sondern aus der Notwendigkeit, daß es eine weitere Wesenheit geben mußte. Der geistige Kosmos konnte nicht das Letzte sein, da er voller Wirkkraft war, die zu verwirklichen er bestimmt war, ohne die Verwirklichung erst (in der Überlegung) suchen zu müssen. Sonst hätte er ja die Verwirklichung nicht aus sich selbst, da er sie erst suchen müßte. Er wäre nicht mehr als ein menschlicher Künstler[186], der die Verwirklichung nicht aus seinem Sein schöpft, sondern aus dem Erlernen, der sie also von außen nimmt[187]. Der Geist gab vielmehr etwas von sich an die Hyle — die rationale Form (λόγος), die aus dem Nus floß — und zwar ohne jede Einbuße seiner Ruhe, und so schuf er das All. Die rationale Form entströmte dem Geist nicht einmal, d. h. zu einem bestimmten Zeitpunkt und dann nicht mehr, sondern sie fließt immer, solange der Geist in den Dingen anwest (III 2 [47] 2, 8—18).

Wie die Ursache des Kosmos, der Geist, infolge ihrer Fülle der Notwendigkeit zum Schaffen unterliegt, so ist ihr Werk, der Kosmos, mit Notwendigkeit immer existent. In der notwendigen Verknüpfung von Schaffen und Geschaffenwerden hat Sich-Beraten und Überlegen keinen Platz, ganz abgesehen davon, daß dergleichen kein Zeichen von sicherem Besitz und vollkommener Wirkkraft ist, sondern von Ermangelung und Suche nach Abhilfe. Dergleichen aber ist mit dem Wesen Gottes unvereinbar. Also ist die Welt nicht aus Planung und Überlegung entstanden, sondern aus Notwendigkeit, wobei „die höhere Wesenheit nach dem Gesetz der Natur ihr Ebenbild hervorbrachte“ (III 2 [47] 3, 3—5).

Weitere Einwendungen gegen ein einmaliges und zwar sukzessives Entwerfen der Welt durch den Gott macht Plotin V 8 [31] 7, 1 ff: 1) Woher hätte der Gott die Formen für Erde, Wasser, usw. nehmen sollen, da er sie doch vorher niemals gesehen hat? 2) „Auch wenn er sie von einem anderen erhalten hätte, könnte er sie nicht ins Werk setzen, so wie heute die Werkmeister schaffen, unter Verwendung von

186 Der Demiurg als menschlicher Künstler: s. oben S. 129 mit Anm. 184.
187 Ähnlich IV 3 [27] 10, 14 ff.

Hand und Werkzeug; denn Hände und Füße sind etwas Späteres"[188]. So bleibt nur die Annahme, daß die Formen in der Ideenwelt (d. h. im göttlichen Geist) präexistierten. Da nun das eine dem anderen benachbart war und kein Hindernis sich in den Weg stellte[189], trat die Welt mit einem Schlage (ἐξαίφνης) als ein Abbild jenes Kosmos in Erscheinung, entweder unmittelbar oder durch Vermittlung der Seele.

Hatte Plotin die einmalige Überlegung oben S. 129 der menschlichen Schöpferkraft und Fürsorge für die Einzeldinge zugeordnet, so wird hier der planende Demiurg ganz anthropomorph gesehen: Der menschliche Künstler blickt auf ein Modell, um zu schaffen; woher hätte der göttliche Baumeister sein Modell nehmen sollen? Da er das, was er schaffen sollte, noch nie gesehen hatte, konnte er es überhaupt nicht schaffen. Ist ihm aber sein Modell von einem anderen überkommen, so konnte er es nicht ins Werk setzen, da er weder Hände noch Werkzeug besaß, Attribute, die später sind als der Demiurg selbst.

Die seltsame Argumentation ist wohl nur als Polemik gegen eine Auffassung vom Demiurgen zu verstehen, die diesen dem menschlichen Künstler ganz naherückte. Erst dann hat das zweite Argument — Fehlen von Gliedmaßen und Hilfsmitteln — einen Sinn. Beide Argumente sind uns aus epikureischer Polemik u. a. gegen den platonischen Timaios bekannt:

Lukrez fragt V 181 ff: *exemplum* porro gignundis rebus et ipsa / notities hominum divis unde insita primum est, / quid vellent facere ut scirent animoque viderent ... ? Der Epikureer bei Cicero N. D. I 20 mokiert sich darüber, daß Platon eine Welt entwerfe, die *manu* paene factum sei[190]. Derselbe fragt I 19: quae molitio, quae ferramenta, qui vectes, quae machina, qui ministri tanti muneris fuerunt? Natürlich versteht er die Weltschöpfung des Timaios als einmaliges Geschehen, wie es Plotin an unserer Stelle voraussetzt, und glaubt an eine dem Schöpfungksakt voraufgehende Überlegung des göttlichen Baumeisters (vgl. I 22). Bei Plotin liegt also die Brechung einer epikureischen Timaiosinterpretation vor, die den Demiurgen durchweg als Pendant zum menschlichen Künstler betrachtete[191].

---

[188] Übersetzung Harder—Beutler—Theiler.

[189] Vgl. IV 3 [27] 9, 27 ff und oben S. 128.

[190] Über den „lastenschleppenden" Gott spöttelt die epikureische Vorlage des Aetios I 7, 7, oben S. 31.

[191] Auch die Betonung im folgenden, die δημιουργία sei ἄπονος, wäre dann gegen die epikureische Darstellung gerichtet (vgl. die epikureische Kritik bei Aetios I 7, 7; Cic. N. D. I 22: laborem); in gleicher Weise die Hervorhebung der Ge-

Wie aus der gesamten Argumentation klar ersichtlich, hat Plotin einen einzigen Punkt im Auge, den er widerlegen möchte: das sukzessive Planen und Entwerfen der Welt durch den Gott. Zur Widerlegung dieser Ansicht bedient er sich der Argumente aus der Schule Epikurs. Seine eigene Ansicht lautet: Es gab kein sukzessives Planen und Entwerfen — ein solches führt zu absurden Folgerungen — vielmehr existierten die Dinge in ihrer Gesamtheit immer schon im Urbild. Da aber Urbild und dasjenige, was das Urbild abbilden sollte, nachbarlich immer nebeneinander existierten und kein Hindernis zwischen beiden stand, ist das Abbild mit einem Schlage (ἐξαίφνης), d. h. außerhalb jeglicher Zeit [192], in Erscheinung getreten, sei es durch Vermittlung der demiurgischen Seele, sei es ohne sie (denn das berührt die gestellte Frage nicht). Also ist nicht sukzessives Planen, sondern außerzeitliches Aufleuchten des Urbildes im Abbild die Ursache für die Existenz der Welt.

Dieser Vorgang ist indes auch als außerzeitlicher nicht einmalig — wie Epikureer und Christen wohl eingewandt hätten [193] — sondern ein ewiger; denn das Abbild Kosmos existiert so lange, wie sein Urbild, der Ideenkosmos, besteht, und das heißt: er existiert immer (II 9 [33] 7, 1 f). Denn die Welt ist ein *natürliches* Abbild (φύσει εἰκών) des ewigen Urbildes. Jedes natürliche Abbild besteht jedoch so lange, wie sein Vorbild existiert. Also besteht die Welt für immer ohne Anfang und ohne Ende. Es ist folglich nicht angebracht, die Welt vergehen oder durch einen momentanen Ratschluß des Schöpfers (ὥς ποτε βουλευσαμένου τοῦ ποιοῦντος) entstehen zu lassen [194]. Denn solange das Urbild erstrahlt (ἐλλάμπει), kann das Abbild nicht vergehen; es existiert vielmehr, solange jenes da ist, d. h. immer (V 8 [31] 12, 17—26).

Plotin sagt uns nicht, wieso ein natürliches Abbild eines ewigen Vorbildes immer existieren muß. Der Gedanke ist seltsam offen. Was ist denn ein natürliches Abbild? Nicht auch das einzelne Lebewesen, das doch vergeht? Jedoch das einzelne Lebewesen steht in einer Viel-

räuschlosigkeit gegenüber dem Lärm der Großbaustelle bei Cicero. Eine Brechung der Gedanken Plotins liegt bei Augustinus, Conf. XI 5, 7 vor (nach Porphyrios, Theiler, Porphyrios 16).

[192] Vgl. Platon Parm. 156 D 6 ff. Die Parmenidesstelle hat zwar keine kosmologische Bedeutung, aber physikalische. Es liegt also, wenn Plotin auf den Parmenides anspielt, eine Übertragung vor.

[193] Vgl. oben S. 26 mit Anm. 13.

[194] Nach W. Theiler, Augustin und Origenes, in: Untersuchungen zur antiken Literatur, Berlin 1970, 550 folgt Plotin hier seinem Lehrer Ammonios.

zahl von Abbildern des einen Urbildes. Wenn es vergeht, verliert das Urbild seinen Urbildcharakter nicht. Das wäre anders, wenn die Welt verginge, da sie das *einzige* Abbild des Paradigma ist. Plotin führt hier offensichtlich eine bekannte Schullehre an, die er nicht weiter auszuführen braucht[195]. Später argumentierte man mit dem ewigen Urbild anders (vgl. unten S. 159 f). Der Plotintext zeigt jedenfalls, daß das Argumentieren mit dem Urbild bekannt ist. Wir fanden es zuerst bei Cicero (oben S. 30) und vermuteten, daß es schon aus der Alten Akademie stammt.

Eine sehr interessante Bemerkung macht Plotin anläßlich seiner Lehre, daß der geistige Kosmos gänzlich unbedürftig ist und daher nicht der Zeit unterliegt, sondern ihr voraufgeht: Wenn Platon Tim. 29 E 1 sagt: „er war gut", so bezieht er das auf den Begriff des geistigen Kosmos[196]. Durch das Präteritum ἦν deutet er darauf hin, daß dieser geistige Kosmos[197] ohne einen Anfang im Sinne der Zeit ist. „Daher hat auch das Weltall keinen zeitlichen Anfang genommen, da die Ursache seiner Existenz jegliches ‚vorher' umfaßt"[198]. Das Präteritum steht an der genannten Timaiosstelle nur zur Verdeutlichung (δηλώσεως χάριν); denn später (Tim. 37 E 4 ff) tadelt Platon den unkorrekten Sprachgebrauch, da ein Präteritum von den αἰώνια nicht ausgesagt werden kann (III 7 [45] 6, 50—57).

An der angeführten Timaiosstelle spricht Platon vom Demiurgen, der gut sei. Plotin kann die Aussage deswegen auf den geistigen Kosmos beziehen, weil bei ihm Demiurg und der die Ideenwelt umfassende Nus identisch sind[199]. Nun verwendet Platon in seiner Aussage über den (die Ideenwelt umfassenden) Demiurgen ein Präteritum —

---

195 Vgl. Porph. bei Prokl. Tim. I 440, 10 ff (439, 29 ff).

196 ἀναφέρει εἰς ἔννοιαν τοῦ παντός. Auf das geistige All bezieht Theiler im Kommentar z. St. τοῦ παντός mit Recht. Bréhier, gefolgt von Henry—Schwyzer, glaubt, es sei das Weltall gemeint. Er muß dann einen gewaltigen Irrtum Plotins in Kauf nehmen, da sich die allenthalben bekannte, ja berühmte Stelle Tim. 29 E 1 auf den Demiurgen bezieht. Zudem spricht der ganze Kontext m. E. gegen diese Auslegung.

197 τῷ ἐπέκεινα παντί meint den geistigen Kosmos, gegen Theiler z. St. und „Überblick über Plotins Philosophie und Lehrweise" (in: Plotins Schriften übersetzt von R. Harder, R. Beutler, W. Theiler, Bd. VI, Hamburg 1971) 169 und Beierwaltes z. St. (Plotin, Über Ewigkeit und Zeit, Frankf./M. 1967, S. 211 ff).

198 τῆς αἰτίας τοῦ εἶναι αὐτῷ τὸ πρότερον πᾶν ἐχούσης ist mit der Mehrzahl der Hss zu lesen. Vgl. W. Beierwaltes, Proklos, Frankfurt 1965, 40: „Seine (d. h. des Nus) Zeitlosigkeit (hat) alles Vor und Nach in das immerseiende Zugleich immer schon aufgehoben". Es tut nichts zur Sache, daß Beierwaltes hier vom Nus bei Proklos spricht. Proklos ist in diesem Punkte ganz plotinisch.

199 Vgl. Theiler, Überblick (s. o. Anm. 197) 174, Anm. 24.

ganz gegen seine Ansicht, von αἰώνια dürfe kein Präteritum ausgesagt werden. Plotin fragt nach der Absicht, die Platon mit dem Verstoß gegen die eigene Regel verfolgte, und findet sie darin, daß er etwas verdeutlichen wollte[200]: dies nämlich, daß der geistige Kosmos ohne zeitlichen Anfang sei. Plotin gibt keine nähere Erklärung; er rührt, wie es scheint, wieder nur Bekanntes an; doch Proklos kann uns hier weiterhelfen: Tim. III 16, 14 ff: Platon spricht Tim. 29 E 1 im Präteritum σημαίνων ὅτι οὐκ ἀπὸ χρόνου τοῦτο, ἀλλ' ἀ ε ὶ ἦ ν καὶ ὅτι τὰ τέλη προείληπται καὶ συνείληπται ταῖς ἀρχαῖς πρὸ πάσης παρατάσεως ἐπὶ τῶν θείων; ähnlich Philop. Aet. m. V 4 S. 116, 6 ff: ὅταν Πλάτων λέγῃ ‚ἀγαθὸς ἦν' (Tim. 29 E 1), οὐ χρονικὰ τμήματα διὰ τοῦ ἦν καὶ ἔστιν νοοῦμεν, ἀλλὰ πρὸς τὴν τοῦ ὑποκειμένου φύσιν α ἰ ῶ ν ο ς ε ἶ ν α ι δ η λ ω τ ι κ ά φαμεν τὰ χρονικὰ προσρήματα ταῦτα καὶ αὐτῆς ψιλῆς τῆς τῶν πραγμάτων ὑπάρξεως ἐπεὶ ἄλλως φθέγξασθαι ἡμεῖς ἀδυνατοῦμεν ἢ μετὰ χρονικῆς τινος ἐμφάσεως[201]. Das Präteritum soll also indizieren, daß der *Demiurg immer schon war*. Damit ist aber auch gesagt, daß es kein „vorher" oder „früher" (πρότερον) gibt, das er mit seinem Sein nicht erfaßt, das ihm also vorauf wäre (τῆς αἰτίας ... τὸ πρότερον πᾶν ἐχούσης). Gibt es aber für die Ursache der Welt kein „früher", dann auch nicht ein „später" für das Verursachte, die Welt selbst. D. h. der Kosmos ist koexistent mit seiner Ursache, die ohne ihn nicht Ursache wäre, und folglich wie die Ursache selbst ohne zeitlichen Anfang.

Es bleibt ein letzter Einwand Plotins gegen einen zeitlichen bzw. realen Anfang des Kosmos zu besprechen: Die Annahme einer zeitlichen Schöpfung setzt voraus, 1. daß man „für das Immer einen Anfang setzt", und 2. eine Veränderung in der göttlichen Ursache für die Welt (II 9 [33] 8, 1—5).

Die erste Voraussetzung wäre z. B. von Plutarch gebilligt worden, der das ἀεί lediglich im Sinne von „ohne Ende" verstanden wissen wollte (oben S. 94). Plotin faßt das ἀεί mit den meisten Platonikern strenger im Sinne von „ohne Anfang und ohne Ende". Daher erscheint es ihm unmöglich, für das ἀεὶ (ὄν) einen Beginn zu setzen. Plotin hat bei diesem Einwand den Demiurgen im Auge, wie der Kontext lehrt. Der Demiurg ist und wirkt also ohne Anfang und ohne Ende; daß er einmal zu schaffen begonnen habe, ist unvorstellbar; also ist auch sein Werk, die Welt, immer, d. h. ohne Anfang und ohne

[200] Zu unkorrektem Sprachgebrauch Platons zwecks Verdeutlichung vgl. III 7 [45] 6, 21 ff (das vorangehende Kap. derselben Schrift!).
[201] Vgl. ferner Prokl. Tim. I 278, 31 ff. 291, 4 ff. III 16, 11 ff.

Ende. Mit dem ersten Einwand ist der zweite zu verknüpfen: ein Neubeginn setzt eine Veränderung im Demiurgen voraus, der damit nicht mehr unveränderlich wäre. Diese Annahme ist aber vom Standpunkt des Schulplatonismus aus abzulehnen[202]. Also ist auch die Welt nicht wirklich entstanden.

Jedem Leser der einschlägigen Stellen fällt sofort die veränderte Haltung auf, mit der Plotin das Problem der Weltentstehung angeht: Er ist kein Exeget[203], sondern Systematiker; nicht die Erklärung des Timaios, sondern die innere Kohärenz des Systems liegt ihm am Herzen. Zwar beruft er sich an einer Reihe von Stellen direkt oder indirekt auf den Timaios[204], aber die angezogenen Platonstellen dienen ihm nur als Anlaß für die Darstellung der eigenen Lehre oder sie werden im Vorübergehen als willkommene Stütze des entwickelten Gedankenganges gestreift. Von einer erschöpfenden Erklärung, wie sie Plotins Schüler Porphyrios bringen wird, ist das alles weit entfernt. In dieses Bild paßt dann auch die an sich erstaunliche Tatsache, daß die Auslegungen von Einzelstellen, die Plotin bietet, meist überkommen sind. Wie aus dem Corpus Platonicum greift er auch aus der reichen Fülle der Kommentare zu diesem das heraus, was ihm seinen Gedanken zu stützen scheint[205]. Hat man sich dieses klar gemacht, verwundert es auch nicht mehr, daß Plotin auf die in unserer Darstellung immer wieder im Mittelpunkt stehende Timaiosstelle 28 B 6 — C 2 überhaupt nicht eingeht. Plotin schrieb eben keinen Timaioskommentar und kein Werk über die Ewigkeit oder Zeitlichkeit der Weltschöpfung, in dem die genannte Stelle hätte Erwähnung finden müssen, und sah keinerlei Anlaß, in den von ihm verfaßten Schriften auf das haarige Problem der zentralen Timaiosstelle einzugehen.

---

202 Gegen ein Mehr oder Weniger im Erschaffen der geistigen Dinge wendet sich Plotin IV 3 [27] 8, 30—35 mit dem gleichen Hinweis auf die Unveränderlichkeit des Schaffenden. Dort findet sich u. a. auch die Frage, die sonst in der Weltschöpfungsdiskussion ihren Platz hat: Weshalb schafft der Schöpfer erst zu diesem Zeitpunkt und nicht schon immer? Vgl. II 9 [33] 4, 5 f: Wenn die Welt nach gnostischer Lehre ein Produkt der gefallenen Seele und dieser Fall nicht ewig ist, sondern einmal geschah: warum geschah er dann nicht vorher, so daß die Welt schon vorher entstanden wäre?

203 Sein Anspruch, den Alten zu folgen und „Exeget" Platons zu sein (V 1 [10] 8, 10 ff. VI 4 [22] 16, 4 ff. II 9 [33] 6, 36 ff. 50 ff. 10, 13 f. 15, 30 f. VI 1 [42] 30, 30 f. VI 2 [43] 1, 4 f. VI 3 [44] 1, 1 f. 28, 9. III 7 [45] 1, 13 ff. 7, 10 ff), ist nicht im philologischen Sinn zu verstehen, sondern im philosophischen; vgl. den Ausspruch Plotins über Longin bei Porph. Vita Plot. 14, 18 ff.

204 Die Timaiosstellen sind 27 D 6 f. 29 E 1—3. 30 A mit 52 D ff. 34 B ff. 37 E 4 ff. 41 A ff. E. 42 D.

205 H. R. Schwyzer, RE s. v. Plotinos, Bd. XXI, 1, 1951, 552: die Zitate sind oft nur „Schmuck"; vgl. E. R. Dodds, JRS 50, 1960, 1 f; Krämer, Ursprung 306.

Dem Systematiker entspricht es, wenn er das Problem der Weltentstehung nicht isoliert betrachtet, sondern es in eine Reihe stellt mit dem Entstehen der übrigen Dinge nach dem Einen. In diesem großen Zusammenhang von Schaffen und Geschaffenwerden ist die Weltentstehung nur ein Sonderfall ziemlich am Ende der Reihe der γενητά.

Gewiß hat Plotin auch in diesem Punkt seit der Alten Akademie (Speusipp?[206]) seine Vorgänger gehabt. Aber keiner dieser Vorgänger wurde für wert befunden, wie Plotin bis auf unsere Zeit Zeugnis von platonischer Synthese zu geben.

b) Porphyrios und die Neuplatoniker bis Syrian und Hierokles

Wie sein Lehrer Plotin glaubt auch *Porphyrios* nicht an eine zeitliche Genese der Welt[207]. Aus dem zweiten Buch seines Timaioskommentars zitiert Philoponos (Aet. mundi VI 10 S. 154, 6 ff[208]) folgende Passage:

„Diejenigen, die der Ansicht sind, der Kosmos sei der Zeit nach ungeworden, auf eine andere Weise aber nenne Platon ihn geworden, die zählen notwendigerweise zunächst die Bedeutungen des γενητόν auf und wollen dann zusehen, zu welcher Bedeutung der Nachweis paßt, den Platon für das Gewordensein bringt (Tim. 28 B 7 — C 2). Wenn Platon nämlich keinen Beweis dafür vorgebracht hätte, daß der Kosmos geworden ist, dann wäre es unklar, in welcher Weise er das γεγονέναι vom Kosmos ausgesagt hat. Wenn er aber einen Beweis dafür beibringt, so ist klar, daß, mit welcher von den Bedeutungen des γενητόν der Beweis übereinstimmt, Platon wohl nach eben jener Bedeutung den Kosmos geworden nennt; mit welcher er aber nicht übereinstimmt, von dieser ist von vornherein klar, daß Platon sie ablehnt. Denn man darf ja nicht voraussetzen, Platon sei so sehr von Sinnen

[206] Vgl. Krämer, Urspr. 292 ff.

[207] Eine einzige Stelle scheint dem zu widersprechen, der Hymnus aus Porphyrios' Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας in der Tübinger Theosophie Nr. 27, 5 = Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae ed. G. Wolf, Berlin 1856, S. 144 f: κλῦθι τεῶν παιδῶν, οὓς ἤροσας αὐτὸς ἐν ὥραις. Hier sind mit den παῖδες nach H. Lewy, Chaldaean Oracles and Theurgy, Le Caire 1956, 159 die Planetengötter gemeint, die *in der Zeit* geschaffen seien. Es erscheint mir jedoch sehr fraglich, ob Porphyrios das ἐν ὥραις im Sinne einer zeitlichen Folge verstanden hat.

[208] = fr. 35 Sodano. Vgl. auch Sodano, frammenti 110 ff, dessen Folgerungen für die Reihenfolge der Fragmentteile ich nicht in allen Punkten zustimmen kann.

gewesen[209], daß er unlogische und in keiner Weise schlußbildende Prämissen angenommen habe."

Porphyrios spricht zwar im Plural, scheint aber nur den Tauros im Auge zu haben[210], dessen Bedeutungen des γενητόν er im folgenden aufgezählt hat. Die Passage ist im Hinblick auf Tim. 28 B 7 — C 2 geschrieben, wo auf die Aussage „er ist geworden" der hier angesprochene Beweis — eingeleitet mit γάρ — folgt. Schon Tauros hat also seine vier Bedeutungen des γενητόν am Timaiostext — genauer: an Tim. 28 B 7 — C 2 — geprüft und wie Porphyrios selbst eine Auswahl getroffen.

Wie Philoponos (a. O. 154, 19 ff) sagt, hat Porphyrios im Anschluß an diese Vorbemerkung über seinen Vorgänger wie dieser die verschiedenen Bedeutungen des γενητόν aufgezählt, und zwar die vier des Tauros und drei eigene[211]. Die vier Bedeutungen des Tauros sind oben S. 107 ff zitiert und besprochen worden, die drei Bedeutungen, die Porphyrios aus eigenem hinzufügt, referiert Philoponos im Anschluß an diese (VI 8 S. 148, 7 ff[212]):

„Porphyrios aber fügt den von Tauros aufgezählten weitere Bedeutungen des γενητόν hinzu. Er sagt nämlich:

1) γενητόν werde ferner das genannt, was den Begriff des Entstehens enthalte (τὸ λόγον ἔχον γενέσεως[213]), auch wenn es nie entstanden sei, wie z. B. Wörter und Silben (γενητά genannt werden), weil sie in die Buchstaben (στοιχεῖα) aufgelöst und aus ihnen wieder zusammengesetzt werden können, und wie die geometrischen Figuren; die gradlinig begrenzten dieser Figuren z. B. werden in der Darstellung

[209] τῶν φρενῶν ἐξεστηκέναι, poetisch, wie es scheint: Euripides Or. 1021. Vgl. Plut. Procr. an. 9 (1016 E).

[210] Oder sollte es neben Tauros weitere Versuche gegeben haben, die Bedeutungen des γενητόν zu unterscheiden? Wir wissen jedenfalls nichts davon.

[211] Philop. Aet. mundi VI 8 S. 148, 7 ff: καὶ ὁ Πορφύριος δὲ πρὸς τοῖς ὑπὸ Ταύρου κατηριθμημένοις καὶ ἕτερα προστίθησιν τοῦ γενητοῦ σημαινόμενα. Zur Methode vgl. ⟨Porph. bei⟩ Marius Victorinus, Ad Cand. 4, 1 ff (Hadot II 14).

[212] = fr. 36/37 Sodano.

[213] Vgl. Albin bei Prokl. Tim. I 219, 7 f: γενητὸς (ὁ κόσμος) . . . ὡς λόγον ἔχων γενέσεως διὰ τὴν ἐκ πλειόνων καὶ ἀνομοίων σύνθεσιν. Vgl. ferner Calcidius 228 S. 244, 1 ff: quiddam vero (esse) quod compositum (tempore) quidem non sit, habeat tamen rationem compositionis, ut in musica, quae diatessaron vocatur, et item geometrica theoremata ... porro aliud esse longeque diversum, quod habeat rationem generationis intellegibilis ut sphaeram ... Sodano zählt die Stelle zu den unsicheren Fragmenten des porphyrischen Timaioskommentars. Auch Waszink zu Calcidius S. 229, 1 (vgl. Praef. LXXVI. XCI) glaubt, die Stelle stamme aus Porphyrios.

(τῷ λόγῳ[214]) in Dreiecke zerlegt und sind aus Dreiecken zusammengesetzt. Es ist doch wohl klar, daß dies auf dasselbe hinausläuft wie das aus Hyle und Eidos Zusammengesetzte; denn, was so entstanden (γενητόν) ist, daß es kein einfaches Seiendes (ὂν ἁπλοῦν) ist, sondern aus Hyle und Eidos besteht, das wird in derselben Weise wie die mathematischen Figuren γενητόν genannt. Weil man nämlich vor beiden (sc. den mathematischen Figuren und dem aus Eidos und Hyle Zusammengesetzten) Einfacheres wahrnimmt, aus welchem in theoretischer Betrachtung ihre Zusammensetzung und in welche ihre Analyse erfolgt, deshalb und in dieser Hinsicht werden sie γενητά genannt, im Gegensatz zu den in jeder Hinsicht einfachen Dingen, die keinerlei Vorstellung von Zusammensetzung enthalten. Daher sind beide (sc. mathematische Figuren und aus Eidos und Hyle Zusammengesetztes) als eines zu fassen. Vielleicht hat deswegen der eine der beiden Kommentatoren (Tauros) diese Bedeutung (sc. das aus Eidos und Hyle Zusammengesetzte) nicht einmal erwähnt."

Philoponos referiert, wobei manches leider nicht so deutlich wird, wie man es sich wünschte. So scheint es zunächst fraglich, ob mit „es ist klar ..." eine schlußfolgernde Äußerung des Philoponos einsetzt oder nicht[215]. Vor allem aber fragt man sich, worin Porphyrios den Unterschied zwischen des Tauros ἐπινοίᾳ σύνθετον und seinem λόγον ἔχον γενέσεως gesehen haben mag. Beide besitzen zumindest eine große Ähnlichkeit; denn hat ein Ding den λόγος γενέσεως in sich, so kann man es auch durch ein Gedankenexperiment (ἐπινοίᾳ) vergehen und wieder entstehen lassen, indem man es analysiert und wieder zusammensetzt; d. h. ein λόγον ἔχον γενέσεως ist in jedem Fall ein ἐπινοίᾳ σύνθετον καὶ φθαρτόν. Umgekehrt aber hat jedes ἐπινοίᾳ σύνθετον (καὶ φθαρτόν) auch den λόγος γενέσεως (καὶ φθορᾶς), da es sonst nicht ἐπινοίᾳ γενητόν (καὶ φθαρτόν) sein kann. Man fragt sich ferner, was für ein Unterschied besteht zwischen der Zusammensetzung der Töne (Tauros) und der Worte (Porphyrios)[216]. Will Porphyrios gegenüber Tauros nur betonen, daß jedes theoretisch Zusammensetzbare und Zerlegbare dieses Element des Werdens und Vergehens in seinem Begriff verankert trägt?

[214] Vgl. o. S. 83. 86.

[215] Für eine solche erachtet die Worte Sodano, frammenti 110.

[216] Calcidius (zitiert S. 137, Anm. 213) bringt als Beispiel für ein λόγον ἔχον συνθέσεως die Quarte! Vgl. auch Augustinus, Conf. XII 29, 40: sonus (~ Hyle) und cantus (= formatus sonus) sind zwar nie zeitlich geschieden, aber dennoch ist sonus prior quam cantus. Augustinus folgt hier wohl wie auch sonst häufig dem Porphyrios.

Eine andere Lösung scheint mir plausibler zu sein: In dem Abschnitt „Er sagt nämlich ... sind aus Dreiecken zusammengesetzt" liegt ein Referat des Porphyrios über des Tauros zweite Bedeutung (ἐπινοίᾳ σύνθετον) vor[217], die Porphyrios hier etwas anders als λόγον ἔχον γενέσεως wiedergibt; beide Bezeichnungen meinen indes dasselbe. Mit der zweiten Bedeutung des Tauros identifiziert Porphyrios dann („Es ist klar ...") das aus Hyle und Eidos Zusammengesetzte[218]. Dem Porphyrios wird auch die Bemerkung gehören, daß aufgrund der Identität der genannten Dinge Tauros das aus Hyle und Eidos Zusammengesetzte nicht erwähnt habe. Für diese Auffassung spricht, daß Porphyrios an mehreren noch zu besprechenden Stellen das aus Eidos und Hyle Zusammengesetzte als das mit dem γέγονεν des Timaios eigentlich Gemeinte ansieht, das λόγον ἔχον γενέσεως indes nicht mehr erwähnt. Auch Philoponos erwähnt in seiner Auseinandersetzung mit den Bedeutungen des γενητόν des Porphyrios und Tauros immer nur das ἐπινοίᾳ σύνθετον des Tauros und das aus Hyle und Eidos Zusammengesetzte des Porphyrios, wobei er beide als identisch ansieht (VI 8 S. 149, 16 ff. VI 10 S. 153, 17 ff; vgl. VI S. 121, 26 ff). All dies spricht m. E. dafür, daß der Abschnitt über das λόγον ἔχον γενέσεως ein interpretierendes Referat des Porphyrios über Tauros ist.

Der Abschnitt, den wir als im eigentlichen Sinne porphyrisch ansehen („Es ist klar ..."), weist enge Berührungspunkte mit einem Referat des Proklos (Tim. I 395, 1—10 = Exkurs, unten S. 227) auf, in dem dieser die Auseinandersetzung des Porphyrios mit der Kritik des Aristoteles, speziell dem Vergleich der Weltentstehung des Timaios mit dem Entstehen geometrischer Figuren, wiedergibt. Porphyrios entgegnet dort dem Aristoteles, das vorkosmische Chaos (Tim. 30 A) sei in gleicher Weise als das Ergebnis einer theoretischen Analyse zu verstehen, wie die philosophische Theorie des Aristoteles die erste Hyle vor dem Eidos ansetzt, ohne behaupten zu wollen, diese habe jemals getrennt vom Eidos vor diesem existiert. An unserer Stelle geht Porphyrios noch einen Schritt weiter: die Weltentstehung im Timaios ist nicht nur der aristotelischen Analyse und Synthese in und aus Hyle und Eidos *vergleichbar*, sondern Platon meint eben *dasselbe* wie sein Schüler: die Welt ist theoretisch analysierbar in ihre Bestandteile und

[217] Zu ergänzen ist S. 148, 10 etwa: γενητόν λέγεσθαι ⟨ὑπὸ τοῦ Ταύρου⟩ καὶ τὸ ...

[218] Er konnte sich um so mehr zu diesem Schritt berechtigt fühlen, als Tauros von der Analyse in die ποιότητες und τὸ πρῶτον ὑποκείμενον sprach (Aet. mundi VI 8 S. 146, 19 f), worin Porphyrios εἶδος und ὕλη wiederfinden mochte. Vgl. z. B. Calcidius 319 S. 344, 19 f: quod proprie dicitur corpus, ex silva constat et qualitate.

kann aus diesen in der theoretischen Synthese wieder zusammengesetzt werden. Die Bestandteile sind dieselben wie bei Aristoteles: Hyle und (enhylisches) Eidos, die nie getrennt existieren, sondern immer koexistieren. Es zeigt sich bei diesem Vergleich der beiden Stellen deutlich, wie sehr Porphyrios sich bemüht, über die Aufhebung des angeblichen Widerspruchs hinaus (Proklosreferat) Aristoteles und Platon so weit wie möglich zu harmonisieren.

Philoponos fährt in seiner Aufzählung der Bedeutungen des γενητόν nach Porphyrios fort (148, 25 ff):

2) „Ferner, sagt Porphyrios, werde γενητόν genannt auch das, was durch Werden und Entstehen sein Sein empfängt, wie z. B. Haus, Schiff [219], Pflanze, Lebewesen; demgemäß bezeichnen wir den Blitz und den Lärm und alles, was plötzlich auftritt und aufhört, nicht als geworden (γενητά), denn alles dergleichen tritt, wie auch Aristoteles sagt [220], ohne Entstehen ins Sein und schlägt ohne Vergehen ins Nichtsein um. Es ist klar, daß wohl niemand den Kosmos in diesem Sinne als geworden annimmt, als wäre er durch ein (allmähliches) Werden (διὰ γενέσεως) ins Sein getreten [221], denn zugleich mit seinem Gedanken hat der Gott alles ins Sein geführt [222], so daß wir dieser Bedeutung (des Wortes γενητόν) zur *Prüfung der Meinung Platons* nicht bedürfen werden."

„Werden" und „Entstehen" meint in diesem Fall die stufenweise Entwicklung vom Samen zum Baum oder vom Fundament zum Haus, wie die Beispiele zeigen. Niemand hat je behauptet, der Kosmos habe sich wie eine Pflanze entwickelt oder sei wie ein Haus gebaut worden [223], also könne man diese Bedeutung bei der Prüfung der Bedeutungen am Wortlaut des Beweises (28 B 7 — C 2) übergehen, da sie für Platon nicht in Frage komme. Bekräftigt wird dieser Schritt

---

[219] Dies sind Standardbeispiele aus dem Schulplatonismus, vgl. S. 58 mit Anm. 148.

[220] De caelo 280 b 6 f. 15 f; Phys. 258 b 16 ff. Schon Galen, De plac. Hipp. et Plat. 637 M. beruft sich für diese Vorstellung auf Aristoteles. Vgl. zu ihr Prokl. Parm. 1237, 36 ff C; Simpl. in De caelo 313, 27 ff.

[221] Schon der Stoiker Boethos (vgl. Pohlenz II 94) wies die Vorstellung zurück, als sei der Kosmos organisch gewachsen, Philon, Aet. m. 94 ff (vgl. Pohlenz I 186).

[222] Vgl. dazu S. 90 f.

[223] Liegt hier eine späte Replik auf die epikureischen Anwürfe gegen den platonischen Weltbaumeister vor (vgl. S. 25)? Epikur soll immerhin gelehrt haben, der Kosmos sei φθαρτός, weil er γενητός sei, ὡς ζῷον, ὡς φυτόν: Aetios II 4, 10 (dazu Fr. Solmsen AJPh 74, 1953, 34 ff = Kleine Schriften I, Hildesheim 1968, 484 ff). Vgl. auch Alexander von Aphrodisias bei Philop. Aet. m. VI 27 S. 219, 27 ff, wo das Werden des Kosmos mit dem Entstehen des Embryo und des Hauses in Parallele gesetzt wird (unten S. 219).

durch den Hinweis auf die Art, wie der Gott nach Platon schaffe: er denkt die Dinge, und sogleich existieren sie.

3) „Schließlich, sagt Porphyrios, werde γενητόν genannt auch das allen Bekannte und Vertraute, nämlich das, was in der Zeit zu sein beginnt und vorher nicht war; in diesem Sinne werde der Kosmos von Platon nicht geworden genannt."

Es fällt auf, daß Porphyrios die zeitliche Bedeutung des γενητόν nicht so leicht abtut wie die zweite seiner Bedeutungen. Er wird gerade diese dritte Bedeutung recht genau am Wortlaut des Timaios prüfen, wie wir gleich sehen werden.

Im Anschluß an diese Aufzählung hat der Tyrier die verschiedenen Bedeutungen des γενητόν, und zwar die des Tauros und seine eigenen (mit Ausnahme seiner zweiten), am Timaiostext geprüft, hierin der Methode des Tauros folgend[224]. Dazu Philoponos (Aet. mundi VI 25 S. 200, 10 ff) wörtlich aus Porphyrios:

„Laßt uns nun zusehen, was für eine Bedeutung Platon vom Kosmos ausgesagt hat, nach was für einer er (Tim. 28 B 6 f) gefragt hat und welcher Bedeutung er seine Worte billigerweise anpaßt. Angenommen, er habe die Bedeutung gewählt, die eine zeitliche Entstehung meint, und untersuche, ob die Welt immer war, ohne je der Zeit nach geworden zu sein, oder ob sie geworden ist, von einem Anfang her beginnend (nach Tim. 28 B 6 f), und lasse deutlich werden, daß sie von einem zeitlichen Anfang her geworden sei, und zwar aufgrund der Beweise, die er anschließt: Welches sind diese nun? ‚Der Kosmos ist nämlich sichtbar und tastbar', sagt er, ‚und er hat einen Körper; alles derartige aber ist wahrnehmbar, ⟨das Wahrnehmbare aber[225]⟩ hat sich, als durch Doxa zusammen mit Sinneswahrnehmung Erfaßbares, als Werdendes und Gewordenes gezeigt' (Tim. 28 B 7 — C 2). Was wäre lächerlicher als das? Denn welche logische Notwendigkeit besteht zur Schlußfolgerung, daß, wenn der Kosmos ‚sichtbar und tastbar ist und einen Körper hat', er der Zeit nach geworden ist?"

Damit bricht Philoponos sein Zitat ab und geht zur Polemik über.

Porphyrios steht am Anfang des zweiten methodischen Schrittes, der Prüfung der Bedeutungen. Er wählt zuerst diejenige Bedeutung aus, die er am meisten bekämpft, die zeitliche. Diese hatte in der Aufzählung am Ende gestanden, in der Prüfung steht sie am Anfang.

---

[224] Vgl. oben S. 110. Die gleiche Methode verwendet — offenbar Porphyrios folgend — Basileios, In Hexaem. I 5/6.

[225] ⟨τὰ δ' αἰσθητὰ⟩ ist nach Tim. 28 B 8 f zu ergänzen!

Porphyrios lehnt den nach dem platonischen Text konstruierten Schluß von der Wahrnehmbarkeit und Körperlichkeit der Welt auf ihr zeitliches Gewordensein als nicht zwingend, ja als lächerlich ab. Für den Neuplatoniker sind diese Eigenschaften nur Zeichen der Nicht-Einfachheit, des mangelnden Selbstandes und der Abhängigkeit von einer höheren Ursache[226] sowie der Zusammensetzung aus Eidos und Hyle, wie wir gleich sehen werden.

Über die Prüfung der übrigen Bedeutungen am Timaiostext sagt uns Philoponos weiter nichts. Er berichtet nur zweimal, daß Porphyrios seiner ersten Bedeutung — im Sinne des aus Hyle und Eidos Zusammengesetzten — „*am meisten* zustimmt" (μάλιστα συγκατατίθεται: VI 8 S. 149, 18 f und VI 10 S. 154, 3 ff). Zum Beleg dafür zitiert Philoponos wieder ein Stück aus Porphyrios' Kommentar (Aet. m. VI 10 S. 154, 19 ff)[227]: „Nach diesen Worten (sc. dem S. 136 f übersetzten Zitat) und nach der Aufzählung der vorher angeführten Bedeutungen des γενητόν sagt Porphyrios, der Kosmos werde von Platon γενητός genannt, insofern er aus Hyle und Eidos besteht. Der Wortlaut lautet folgendermaßen:

‚Ich behaupte nun, daß (der Kosmos von Platon) als geworden bezeichnet wird nach der Bedeutung, die wir als die eigentliche Bedeutung des γενητόν nachgewiesen haben, nämlich dem aus Hyle und Eidos Zusammengesetzten. Wir werden zeigen, daß Platon den Beweis (Tim. 28 B 7 — C 2) und die vorweggeschickten Grundsätze (ἀξιώματα: Tim. 27 D 5 ff[228]) in Übereinstimmung mit dieser Bedeutung[229] konzipiert hat, *nachdem wir vorher in einer gründlichen Belehrung gezeigt haben, daß der Beweis mit der Bedeutung dieser Art harmoniert;* denn wenn etwas ‚sichtbar und tastbar ist und einen Körper hat' (Tim. 28 B 7 f), so ist dieses dreidimensional mit den Eigenschaften der Härte und Starrheit, und es besitzt Masse; es ist infolgedessen nicht einfach, sondern zusammengesetzt aus Eidos und Hyle.' "

Dieser Abschnitt stand wohl unmittelbar vor dem S. 141 zitierten. Nach ihm (vgl. πρότερον ... ἐκδιδάξαντες) folgte die Applikation der verschiedenen Bedeutungen des γενητόν auf den Timaiostext, deren ersten Schritt der S. 141 zitierte Passus enthielt.

[226] Vgl. Simpl. De caelo 299, 22 ff Heib., wohl letztlich aus Porphyrios.
[227] = fr. 38 Sodano.
[228] Zum Ausdruck vgl. Prokl. Tim. I 235, 32 ff; zum Verhältnis ἀξιώματα — ἀπόδειξις A. J. Festugière, Mus. Helv. 20, 1963, 91 ff.
[229] πρὸς δ[υ] περ . . . οἰκείως?

Unser Abschnitt bildet eine willkommene Ergänzung zu dem S. 141 zitierten ersten Schritt der Prüfung der Bedeutungen. Wurde dort rein negativ die zeitliche Bedeutung als von Platon in seinem ‚Beweis' nicht intendiert abgelehnt, so haben wir hier die positive Antwort auf die Frage, welche Bedeutung Platon bei der Abfassung seines Beweises im Auge gehabt habe: die Bedeutung des γενητόν im Sinne des aus Hyle und Eidos Zusammengesetzten. Und ein weiteres lehrt uns unser Text: Die Vorgänger des Porphyrios hatten sich, wie es scheint, darauf beschränkt, ihre Bedeutungen allein am ‚Beweis' zu prüfen. Schon im vorangehenden Textstück konnten wir feststellen, daß Porphyrios auch die Frage Tim. 28 B 6 f in seine Untersuchungen miteinbezog. Unser vorstehender Passus zeigt, daß er — zumindest für die Prüfung seiner ersten Bedeutung — auch die dem ‚Beweis' vorangehenden ἀξιώματα (Tim. 27 D 6 ff) herangezogen hat.

Es ist auffällig, daß sich Philoponos auf diese vorausweisenden Ankündigungen des Porphyrios beschränkt und von den eigentlichen Untersuchungen nichts zitiert. Waren diese so umfangreich, daß er sie nicht zitieren wollte, sondern sich mit der auf den Inhalt der Untersuchung weisenden Ankündigung begnügte? Wie dem auch sei, Porphyrios hat sich für seine erste Bedeutung des γενητόν — im Sinne des aus Eidos und Hyle Zusammengesetzten — entschieden. Kann man den Worten des Philoponos (μάλιστα συγκατατίθεται) Gewicht beimessen, so hat Porphyrios diese seine Erklärung als die überzeugendste, nicht als die einzig mögliche angesehen. Denn hat er seiner ersten Bedeutung „*am meisten* zugestimmt", wird er die übrigen unzeitlichen Erklärungen des γενητόν nicht ganz verworfen, sondern wie Tauros als mögliche Interpretationen akzeptiert haben.

Bestätigt wird diese Ansicht in gewisser Weise durch Philoponos selbst, der Aet. mundi VI 17 S. 172, 5 ff [230] erklärt:

„Auch Porphyrios — und dies, obschon er meint, der Kosmos werde von Platon im eigentlichen Sinne als geworden bezeichnet, sofern er zusammengesetzt ist — behauptet weiter unten gleichwohl, er werde geworden genannt gemäß einer Ursache [231]. Dort jedenfalls, wo er die Stelle ταύτην δὴ κυριωτάτην αἰτίαν παρὰ ἀνδρῶν φρονίμων usw. (Tim. 29 E) erklärt, sagt er folgendes: ‚Indes, wenn dieses der eigentliche Ursprung (ἀρχή) des Kosmos ist und er so zu entstehen begann, nämlich nicht von selbst und nicht als durch sich selbst vollendet, sondern

[230] Das Fragment fehlt im Index der Ausgabe von Rabe und bei Sodano.

[231] κατ' αἰτίαν γενητὸν αὐτὸν λέγεσθαί φησι, d. h. er hängt von einer Ursache ab und ist nicht selbständig.

von Gott herstammend und vom Sein her geworden, das Wesen des Gottes aber die Güte ist (vgl. Tim. 29 E 1 f), dann dürfte der Gott im eigentlichen Sinne sein Ursprung sein. Und wenn er (Platon) fragt, ob der Kosmos immer war, ohne je einen Ursprung (Anfang, ἀρχή) zu haben, oder ob er entstanden ist, von einem gewissen Ursprung (Anfang, ἀρχή) her beginnend, dann ⟨muß man⟩ ihn so verstehen, ⟨als⟩ fragte er, ob er einfach von selbst entstanden ist, ohne einen Schöpfer (ποιητής) seiner selbst zu haben, oder ob er von einem anderen her geworden ist und von einem anderen den Ursprung (ἀρχή) seines Seins besitzt[232]'."

Obschon also Porphyrios zu Tim. 28 B 6 — C 2 der Erklärung den Vorzug gibt, der Kosmos werde von Platon geworden genannt, weil er nichts Einfaches, sondern ein aus Hyle und Eidos Zusammengesetztes sei, plädiert er hier — sich von einer späteren Perikope zurückwendend — für eine andere Erklärung der früheren Timaiosstelle, nämlich im Sinne der vierten Bedeutung des γενητόν in der Aufzählung des Tauros. Philoponos streicht im folgenden heraus, daß das Springen von einer Erklärung zur anderen die Erklärung selbst nicht glaubwürdiger mache. Porphyrios hätte sich indes gewiß damit verteidigt, daß seine neue Interpretation der alten nicht widerspreche, ja daß die erste die zweite impliziere, sofern alles Nichteinfache und Zusammengesetzte auf eine Ursache der Zusammensetzung verweise. Man vergleiche dazu Proklos, Tim. I 277, 10 ff: „Plotin und die Philosophen nach Plotin, *Porphyrios* und Jamblich, sind der Meinung, daß das Zusammengesetzte (τὸ σύνθετον) an dieser Stelle (Tim. 28 B) geworden (γενητόν) genannt werde; damit aber hänge auch die Erklärung zusammen (συνυπάρχειν), der Kosmos werde von einer anderen Ursache (als er selbst) erzeugt." Der Zusammenhang von Zusammengesetztsein und Abhängigkeit von einer anderen Ursache war also fester Lehrbestand — und zwar nicht nur des Neuplatonismus, sondern, wie es scheint, schon des mittleren Platonismus: vgl. Albin oben S. 96. 98; Tauros oben S. 110 ff; Hippolytos, oben S. 67 und (Porphyrios bei) Prokl. Tim. I 280, 3 f.

[232] Vgl. fr. 93 Sodano: „Giacché Platone non a sostenuto, che il mondo abbia un principio temporale, ma un principio dal punto di vista causale, e che la causa del suo nascere debba considerarsi quale suo principio . . . Platone col dire che il Creatore trasse il mondo dal non essere all' essere volle solo intendere, che il suo essere non fu di per sé stesso, ma che la causa di esso fu dal Creatore".

Das arabisch erhaltene Fragment aus dem Brief des Porphyrios an Anebo, wie es im Text heißt, wurde von Sodano für den Timaioskommentar des Porphyrios in Anspruch genommen. Doch ist die Zuweisung nicht zwingend.

Nun aber zurück zu unserem Philoponoszitat: Aus dem Zitat wird deutlich, aus welcher Timaiosstelle die Erklärung des γεγονέναι κατ' αἰτίαν erwachsen ist: aus Tim. 29 E 4 — 30 A 1. Dies wird nicht die einzige Stelle gewesen sein, auf die die Vertreter dieser Auslegung sich beriefen. Tim. 28 A 4—6 und 28 C 2 f sowie alle anderen Stellen, in welchen auf die Ursache des Werdens des Kosmos verwiesen wird, werden ebenso herangezogen worden sein. Dennoch hat unsere Stelle allen übrigen das voraus, daß an ihr nicht von einem αἴτιον die Rede ist, sondern von einer ἀρχή; ἀρχή aber war gerade das umstrittene Wort in dem umstrittenen Passus 28 B 6 — C 2. Was Wunder, wenn man die ἀρχή in 28 B 6 f aus der ἀρχή in 29 E 4 ff zu erklären versuchte?

Was ist die ἀρχή nun in 29 E 4 ff? Nach Porphyrios der Gott, dessen Wesen Güte (ἀγαθότης) ist, d. h. der Demiurg, der vorher (29 E 1 ff) gut genannt und dessen Güte als Ursache für das Entstehen der Welt bezeichnet wird[233]. Überträgt man diese Interpretation der ἀρχή auf Tim. 28 B 6 f, so fragt Platon dort, ob die Welt immer war und von keinerlei Ursprung abhängt oder ob sie, von einem bestimmten Ursprung (d. h. vom Demiurgen) ausgehend, geworden ist, d. h. ob sie autonom und frei von äußerer Verursachung oder von einer höheren Ursache abhängig ist. Sie ist geworden, antwortet Platon, und seine Erklärer dürfen ergänzen: vom Demiurgen ausgehend.

Hier sehen wir die Entstehung einer Interpretation aus dem genauen Wortvergleich bei Platon erwachsen. Zeigt sich hier der Schüler des „Philologen" Longin[234] oder geht diese Art der Interpretation schon auf jene Zeit zurück, von der Seneca sagte: quae philosophia fuit, facta philologia est (Ep. 108, 23)[235]? Das letztere ist wahrscheinlicher, da schon Tauros (oben S. 109. 111) die Erklärung des Porphyrios zu kennen scheint, wenn er (bzw. Gewährsleute, die er anführt) in der ἀρχή von Tim. 28 B 6 ff den Demiurgen sieht.

---

[233] Die beste Erklärung des von Porphyrios Gemeinten bietet Prokl. Tim. I 368, 15 ff, der hier offenbar Porphyrios folgt: die ἀγαθότης des Demiurgen, der sich mit dem 'Ἀγαθόν vereinigt und es nachahmt, ist die κυριωτάτη ἀρχή für den Kosmos. Proklos ist hier jedoch gleich bemüht, die am Anfang in Anlehnung an Porphyrios betonte Einheit von Demiurg und 'Ἀγαθόν bald wieder zu zerreißen. Der Demiurg steht nach seiner Auffassung viel weiter unter dem 'Ἀγαθόν, als das bei Porphyrios der Fall ist. Vgl. auch Porphyrios und Proklos bei Philop. Aet. m. VI 27 S. 224, 24 ff (unten S. 159), ferner Hierokles, In C. A. S. 29, 9 ff.

[234] Zum Einfluß Longins auf Porphyrios vgl. Hadot 92 mit den Belegen und Verweisen Anm. 2. Vgl. auch ebd. S. 112, Anm. 6.

[235] Vgl. Epiktet, Encheir. 49 und W. Theiler in der Diskussion bei Dörrie, Mittelplatonismus 231. Dörrie, Erneuerung 25 zeichnet das Bild dieses philologisch ausgerichteten Schulplatonismus vor Plotin.

Nicht nur zu Tim. 28 B 6 — C 2 und 29 E 4 — 30 A 1 ist Porphyrios auf die Frage nach der Weise der Entstehung des Kosmos eingegangen. Eine Zentralstelle war in diesem Zusammenhang Tim. 30 A. In seiner Erklärung dieser Stelle hat Porphyrios — seiner Gewohnheit entsprechend — zuerst die Ansichten der Erklärer vor ihm gebracht. Dabei ist er besonders ausführlich auf des Plutarch und des Attikos Interpretationen eingegangen (Prokl. Tim. I 381, 26 ff), hat diese Erklärungen einer scharfen Kritik unterzogen und schließlich seine eigene Deutung vorgebracht. Vgl. Prokl. Tim. I 382, 12 ff[236]: „Porphyrios und Jamblich tadeln diese Ansicht (des Plutarch und des Attikos), da sie das Ungeordnete dem Geordneten, das Unvollendete dem Vollendeten, das Unvernünftige dem Vernünftigen im Gesamt der Dinge voranstelle[237] und nicht nur gegen den Kosmos[238], sondern auch gegen den Demiurgen selbst frevle[239]. Sie hebe entweder den gutartigen (ἀγαθοειδής) Willen[240] des Demiurgen völlig auf oder sein Schaffensvermögen (τὴν γόνιμον δύναμιν). Denn wenn beides (Wille und Schaffensvermögen) zusammengeht, wird auch der Kosmos notwendigerweise ewig von ihm geschaffen[241].

Sie selbst aber (Porphyrios und Jamblich) lehren[242], daß Platon die vom Demiurgen in das All herabreichende Vorsehung (πρόνοια) und die vom Nus ausgehende Leistung (χορηγία) aufzeigen möchte und darstellen will, wie vieler und wie großer Güter[243] Ursache die Anwesenheit der Seele für den Kosmos ist[244]. Deswegen betrachte er zunächst[245] die Gesamtheit des körperhaften Zustandes[246] und zeige,

---

236 Vgl. auch Porphyrios bei Prokl. Tim. I 391, 5 — 396, 26 = Exkurs, unten S. 221 ff.

237 Vgl. Porphyrios bei Proklos, Tim. I 391, 6—12 = Exkurs, unten S. 222. Vgl. ferner das Fragment 93 bei Sodano S. 119, 13 ff: „non è sempre vero che ogni non essere sia più antico dell' essere, là dove causa del suo essere è una cosa diversa da lui, né che ogni disordine sia più antico dell' ordine".

238 D. h. gegen den Kosmos-Gott.

239 Die Betonung der ἀσέβεια des Attikos und Plutarch wird auf den „theologischsten der Erklärer" (Prokl. Tim. III 14, 19), Jamblich, zurückgehen, denn in dem ausführlichen Referat des Proklos über Porphyrios' Kritik an Attikos (Tim. I 391 ff) fehlt die religiöse Färbung.

240 Vgl. Tim. 29 E 1 — 30 A 3.

241 Vgl. Porph. bei Prokl. Tim. I 394, 15 f. 23—25 = Exkurs, unten S. 226.

242 Vgl. Prokl. Tim. I 394, 35 ff = Exkurs, unten S. 226 f.

243 Ich folge der Lesart von P; „fort. merito", Diehl im kritischen Apparat z. St. Vgl. Prokl. Tim. I 290, 10 f und Jamblich unten S. 170. Vgl. auch Festugière in seiner Übersetzung z. St.

244 Vgl. Porph. bei Prokl. Tim. I 366, 18—20.

245 πρότερον . . . θεωρεῖ: das πρότερον ist früher nur θεωρίᾳ oder θεωρίας ἕνεκεν!

246 Tim. 30 A.

wie regellos und ungeordnet[247] er (an und für sich) ist, damit man dann, wenn man auch die von der Seele herrührende Ordnung und die Ordnung zum Kosmos durch den Demiurgen isoliert ins Auge gefaßt habe, abgrenzen könne, über welche Natur das Körperhafte an sich verfügt und welche Ordnung es von der Tätigkeit des Demiurgen erlangt hat[248]. Dabei sei der Kosmos immerseiend, die Darstellung aber trenne das Entstehende vom Schaffenden und führe der Zeit nach ins Sein, was zusammen besteht[249], weil alles Gewordene zusammengesetzt sei."

Des Plutarch und Attikos Erklärungen lehnen Porphyrios und Jamblich ab, weil sie die Unordnung der Ordnung voranstellen, das Ungeistige dem Geistigen. Das hatten Plutarch und Attikos im Falle des Kosmos gewiß getan, jedoch haben sie immer wieder betont, daß dieses Vorangehen des Ungeistigen und Ungeordneten vor dem Geistigen und der Ordnung nur eine Priorität im zeitlichen Sinne meine, nicht auch im ontologischen. Nus und Ordnung sind auch nach Plutarch und Attikos κρείττονες ἀρχαί. Porphyrios und Jamblich sind in ihrer Kritik also unscharf.

Nicht so sehr rationale Gründe werden gegen die beiden Heterodoxen ins Feld geführt, sondern religiöse. Besonders die Hervorhebung der πρόνοια im folgenden läßt aufhorchen. Hatte doch Attikos behauptet, eine unentstandene Welt benötige keinerlei Vorsehung, d. h. die Lehre von der unzeitlichen Genese des Kosmos führe zu einer Mißachtung des Gottes (vgl. oben S. 51 ff; für Plut. vgl. Procr. an. 4. 1013 E). In der Kritik der Neuplatoniker wird der Spieß umgedreht: die Lehren des Plutarch und Attikos seien ein Sakrileg gegen den Kosmosgott und den Demiurgen (die für die beiden älteren Platoniker die höchsten Gottheiten waren), weil ihre Lehre zur Folge habe, daß der Demiurg entweder nicht immer das Gute schaffen wollte oder es nicht immer schaffen konnte. Beides ist mit wahrer Gottesvorstellung nicht vereinbar, und so wird an den Vorwurf gleich ein Beweis für die Ewigkeit der Schöpfung angeschlossen: Eben weil der Gott immer das Gute will und weil er immer die Kraft besitzt, es auch zu verwirk-

247 Tim. 30 A 4 f: πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως.

248 Vgl. Porph. bei Philop. Aet. mundi XIV 3 S. 547, 24 ff und bei Prokl. Tim. I 394, 25 ff; dann Proklos selbst bei Philoponos, Aet. mundi XVI 4 S. 577, 1 ff; Simpl. in De caelo 360, 24 ff Heib.; in Phys. 1122, 6 ff Diels.

249 Vgl. Prokl. Tim. II 101, 5 ff, unten S. 152; Porphyrios bei Philop. Aet. m. VI 14 S. 164, 24 ff (unten S. 151) und schon Plotin III 5 [50] 9, 24 ff mit wörtlichen Anklängen, dann IV 8 [6] 4, 40; derselbe Gedanke findet sich bei Sallust, De dis 4 S. 8, 14 ff Nock; Simpl. in De caelo 361, 13 ff Heib.

lichen, deswegen ist der Kosmos ewig als ewige Verwirklichung des Willens Gottes.

Der Widerlegung der gegnerischen Ansichten folgen die eigenen Deutungen der Neuplatoniker. Hier haben wir zunächst zu fragen, was Porphyrios und was Jamblich gehört. Schon Schäfers[250] hat auf die Doppelung des Gedankenganges in dem Monstersatz 382, 20 — 383, 1 aufmerksam gemacht. Zur Verdeutlichung dieser Doppelgleisigkeit sei die Stelle ausgeschrieben:

αὐτοὶ δέ φασιν ὅτι

1. τὴν ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ πρόνοιαν τὴν εἰς τὸ πᾶν καθήκουσαν ὁ Πλάτων ἐνδείξασθαι βουλόμενος
2. καὶ τὴν ἀπὸ νοῦ χορηγίαν
3. καὶ τὴν τῆς ψυχῆς παρουσίαν ὅσων ἐστὶ τῷ κόσμῳ καὶ ἡλίκων [αἰτίων] ἀγαθῶν αἰτία,
4. πρότερον αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς θεωρεῖ τὴν ὅλην σωματοειδῆ σύστασιν, ὅπως ἐστὶ πλημμελὴς καὶ ἄτακτος, —

→ ἵνα δὴ καὶ τὴν ἀπὸ ψυχῆς τάξιν καὶ τὴν δημιουργικὴν διακόσμησιν καθ' ἑαυτὴν ἰδὼν

ἔχῃς ἀφορίζεσθαι, ποίαν μὲν τὸ σωματοειδὲς καθ' αὑτὸ φύσιν, ποίαν δὲ ἔλαχεν ἀπὸ τῆς δημιουργίας διακόσμησιν ...

Es zeigt sich deutlich, daß der ἵνα-Satz nichts wesentlich Neues sagt, sondern in den Hauptpunkten Absatz 3. und 4. wiederholt und modifiziert. Dies deutet darauf hin, daß Proklos in dem Satzungeheuer zwei Erklärungen, die des Jamblich und des Porphyrios, zusammengearbeitet hat. Diese Ansicht läßt sich beweisen. Wie Schäfers a. O. 8 gesehen hat, kann die in der linken Spalte stehende Aufzählung dreier die Welt konstituierenden und erhaltenden Prinzipien nicht die des Porphyrios sein, da dieser im Anschluß an Plotin den Demiurgen mit der überweltlichen Seele (ἀμεθέκτος ψυχή) identifizierte, den Geist aber mit dem Paradigma (τὸ αὐτοζῷον) (Prokl. Tim. I 306, 31 ff. 322, 1 ff. 431, 20 ff). Porphyrios hätte also nicht die ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ πρόνοια von der παρουσία ψυχῆς getrennt, sondern eher von der δημιουργικὴ τῆς ψυχῆς διακόσμησις gesprochen, wie wir es ganz ähnlich in der

[250] Über ein Fragment aus dem Commentar des Porphyrius zu Platos Timäus, 1. Teil, Progr. Hedingen bei Sigmaringen 1884.

rechten Spalte lesen[251]. Für Jamblich waren dagegen — in bewußtem Widerspruch zu Porphyrios — Seele und Demiurg nicht identisch, sondern zu unterscheidende Größen (ebd. 307, 14 ff. 431, 24 ff). Müssen wir also annehmen, in der linken Spalte hätten wir die Interpretation des Jamblich, in der rechten die des Porphyrios vor uns? Ja, wir müssen es, denn die in der linken Spalte geäußerten Gedanken kehren unter dem Namen Jamblichs in der vierten Rede des Kaisers Julian (145 D — 146 B) wieder und werden unten S. 170 f behandelt werden. Auch bei Proklos läßt sich eine gute Parallele nachweisen: Tim. I 290, 9 f heißt es, Platon σαφηνείας ἕνεκα διδασκαλικῆς ὑπέθετο γιγνόμενον τὸ πᾶν, ἵνα διδάξῃ, πόσων ἀγαθῶν ἐκ τῆς δημιουργικῆς προνοίας μετείληχε. Die wörtlichen Übereinstimmungen mit unserer Stelle fallen ins Auge, nur ist hier nicht von den Segensgaben die Rede, die die Anwesenheit der Seele mit sich bringt, sondern von den Gaben des Demiurgen. Aber das ist nur eine Verlagerung des Gesichtspunktes, weiter nichts.

Dies alles schließt natürlich nicht aus, daß in dem Jamblich zugewiesenen Passus auch Spuren porphyrischer Lehren zu finden sind; denn Jamblich ist ja deutlich von Porphyrios beeinflußt, so sehr er sich auch im allgemeinen von ihm absetzen will. So kann auch Porphyrios vom Willen des Demiurgen sprechen, dem vorkosmischen Chaos (Tim. 30 A) Anteil an seinen Gütern zu geben (Prokl. Tim. I 366, 19 f: διὰ τὴν βούλησιν τῆς μεταδόσεως τῶν ἀγαθῶν[252]), dies natürlich letztlich nach Tim. 29 E 2 f.

Wie steht es nun mit dem im ἵνα-Satz Folgenden? Ist das Lehre des Porphyrios? Ja, mit Entschiedenheit! Die dort vorgetragene Lehre ist uns für Porphyrios bestens bezeugt durch Philoponos, Aet. mundi XIV 3 S. 547, 24 ff und Prokl. Tim. I 394, 25 ff. Auch das in unserem Text im absoluten Genetiv Anschließende ist für Porphyrios gesichert

[251] Schäfers, Porph. 8: „Zwar redet er (Porphyrios) auch hier von einer von der Seele herrührenden Ordnung und einer Regierung des Schöpfers, aber wohl kaum, um die seelische und schöpferische Wirkung zu trennen, als vielmehr, um nach der Gewohnheit der Schriftsteller jener Zeit durch verschiedene Ausdrücke Einen Begriff zu präzisieren ...". Vgl. wie in dem zweiten ποίαν-Satz (382, 29) die Dopplung des Ausdrucks gemieden wird; ἀπὸ τῆς δημιουργίας διακόσμησιν umfaßt dort auch die ἀπὸ ψυχῆς τάξις.

[252] Festugière in seiner Übersetzung z. St. hält den Satz allerdings nicht mehr für porphyrisch, sondern für dem Proklos gehörig. Der Gedanke ist vorporphyrisch, vgl. Plut. Procr. an. 10 (1017 C): τὸν κόσμον ὑπὸ τοῦ θεοῦ συντεθέντα φησὶ πολλῶν ἀγαθῶν μεταλαβεῖν (vgl. 33. 1030 C). Plutarch beruft sich dafür auf den Politikos; vgl. 269 D 8 f: πολλῶν μὲν καὶ μακαρίων παρὰ τοῦ γεννήσαντος μετείληφεν; dann 273 B 6 f. Vgl. aber besonders Tim. 29 E f. 46 E 4 f und auch Plut. Non posse suav. vivi 22 (1102 D f).

durch Philop. Aet. mundi VI 14 S. 164, 24 ff; vgl. Prokl. Tim. II 101, 5 ff.

Haben wir so die beiden Texte voneinander geschieden, sehen wir denn auch, warum Proklos sie ineinandergearbeitet hat: Beider Philosophen Lehren unterscheiden sich in Nuancen, die für das anstehende Problem — die Frage danach, warum Platon die Welt im Entstehen vorgeführt habe — belanglos sind. Beider Interpretationen laufen auf die alte Erklärung διδασκαλίας χάριν und σαφηνείας (θεωρίας) ἕνεκα hinaus. Auch wenn diese ‚Schlagworte' nicht fallen — beide Philosophen haben sie gemieden, bzw. mit äußerster Zurückhaltung verwandt — referieren sie das mit ihnen Gemeinte sehr schön und einsichtig: Platon gehe es Tim. 30 A zunächst darum, das Körperhafte (Porphyrios) bzw. den körperhaften Zustand (Jamblich) an und für sich und in Absehung von der ordnenden Tätigkeit des Demiurgen zu betrachten (nach Tim. 46 E 3 ff [!]. 53 B 3 f). Nur so könne ihr Wesen deutlich werden, und nur so könne man erkennen, was der Demiurg in die Kosmosordnung einbringe. Nach Porphyrios ist das Harmonie, Symmetrie und Ordnung (vgl. Prokl. Tim. I 366, 13 ff. 394, 25 ff = Exkurs, unten S. 226 f; man beachte an unserer Stelle: τὴν ἀπὸ ψυχῆς τάξιν !). Soweit sind Jamblich und Porphyrios mit Sicherheit parallel zu setzen, wie die Parallelberichte zeigen. Aber da Jamblich in der Frage der Weltentstehung dem Porphyrios weitgehender folgt, als er zuzugeben bereit ist (vgl. unten S. 169 ff), wird man auch in dem Teil des Satzes, den wir Porphyrios zugeschrieben haben, gemeinsame Ansichten beider Philosophen sehen können. So werden beide gelehrt haben, vorkosmisches Chaos und ordnender Gott seien nie tatsächlich getrennt gewesen, sondern hätten immer koexistiert, und nur der Zwang zur Verdeutlichung des komplexen Sachverhaltes trenne beides, weil alles Gewordene, zeitliches und außerzeitliches, σύνθετον ist[253]. Das zeitlich Gewordene wurde der Zeit nach zusammengesetzt, das unzeitlich Gewordene (z. B. mathematische Figuren, Buchstaben, Harmonien) wurde nie zusammengesetzt, besteht aber aus Teilen, auf die die theoretische Analyse es — ebenso wie das zeitlich Gewordene — zurückführen kann. Ein solches unzeitlich Gewordenes ist der Kosmos, und was Platon zeigt, ist eine theoretische Analyse des komplexen Gebildes.

Soweit würde ich die Parallele zwischen den Ansichten beider Philosophen ziehen. Der wesentliche Unterschied liegt darin, daß es

---

[253] Vgl. Prokl. Tim. I 277, 11 ff.

nach Jamblich mehrere Kräfte sind, die Platon in seinem Weltschöpfungsbericht als auf das vorkosmische Chaos wirkend herausgestellt hat, nach Porphyrios dagegen nur das Wirken der demiurgischen Seele: τὴν ἀπὸ ψυχῆς τάξιν καὶ τὴν δημιουργικὴν διακόσμησιν [254].

Aus der Exegese des Porphyrios zu Tim. 30 A hat uns Philoponos einige wörtliche Zitate erhalten: Aet. mundi VI 14 S. 164, 13 ff [255]: „Obschon nämlich Porphyrios sagt, der Kosmos werde γενητός genannt, sofern er aus Hyle und Eidos zusammengesetzt ist, spricht er etwas weiter unten, wo er das παραλαβὼν ὁ θεὸς ὅσον ἦν ὁρατὸν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον, ἀλλὰ πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως κινούμενον (Tim. 30 A 3—5) erklärt, wörtlich folgendermaßen: ‚Die Schaffung (ποίησις) des Kosmos und die Entstehung (ὑπόστασις) des Körpers sind nicht dasselbe, noch sind die Prinzipien (ἀρχαί) des Körpers und des Kosmos identisch, sondern damit der Kosmos entsteht, ist die Existenz des Gottes und der Körper (Elemente) notwendige Voraussetzung, damit aber die Körper (Elemente) entstehen, müssen Hyle, Gott und das Hinzukommende vorhanden sein, und zwar ein Hinzukommendes, damit die Hyle zum Körper (Element) wird (sc. das σχῆμα), und ein anderes, damit das zum Körper (Element) Gewordene geordnet wird (sc. die τάξις) [256]. Diese Dinge entstehen immer zugleich und nicht als der Zeit nach getrennte; die Darstellung in der Unterweisung freilich trennt sie notwendigerweise, damit sie das Entstehende exakt darstellt und lehrt. Denn die Prinzipien des Körpers (Elementes) sind einerseits der schaffende *Gott* (θεὸς γεννῶν), andererseits die *Hyle* und die *Figuren* (σχήματα), über die uns Platon weiter unten dahingehend belehren wird, daß von Gott herstammt, woraus die Körper (Elemente) bestehen, Prinzipien des Kosmos aber die schon von Gott geschaffenen Körper (Elemente) und der Gott, der diese Körper (Elemente) ordnet (τάσσων)‘ [257]. Und ein wenig später heißt es: ‚Als ein Argument dafür, daß nach Platon das Zusammentreten des Körpers (Elementes) und des Kosmos nicht identisch ist und daß er (der Gott) jetzt (sc. Tim. 30 A) nicht die Hyle übernimmt, sondern die aus der Hyle geschaffenen Körper (Elemente), soll jenes Wort gelten, daß das Übernommene sichtbar sei (Das Sichtbare, was soll das wohl anderes sein als Körper [Elemente]? Die Hyle ist dagegen nach Platon un-

[254] S. oben S. 149, Anm. 251.
[255] = fr. 47 Sodano; vgl. Philop. Aet. m. XIV 3 S. 546, 5 ff.
[256] Vgl. Porph. bei Prokl. Tim. I 366, 13 ff.
[257] Vgl. Porph. bei Prokl. Tim. I 394, 25—31 = Exkurs, unten S. 226 f.

sichtbar[258] und gestaltlos[259] und wird nur mit Mühe in einem Bastardschluß (νόθος λογισμός) erfaßt[260]), sowie die Tatsache, daß Platon erst weiter unten[261] die Entstehung der Körper zeigt, obschon er hier schon des Kosmos Zusammentreten aufweist. Von der Entstehung des Kosmos geht er also auf die Entstehung der Körper (Elemente) zurück.‘ “

Porphyrios vertritt die Ansicht, Platon führe Tim. 30 A die Entstehung der Weltordnung aus den schon vorhandenen, vorher von Gott geschaffenen, Elementen vor[262], um dann (Tim. 53 C 4 ff) in einem Regreß von der Kosmosordnung zur Schaffung der Elemente zurückzugehen. Dabei faßt er das Früher und Später der jeweiligen Tätigkeit gegenüber den vorherigen Zuständen nicht als zeitliche, sondern lediglich als methodische Schritte auf: *nur* die Klarheit der Darstellung in der Unterweisung zwingt zu diesem Vorgehen. Es folgt daraus nichts für ein reales Früher oder Später im Schöpfungsgeschehen; alles ist vielmehr immer zusammen. Man beachte, daß schon der Timaios an einer wenig beachteten Stelle (69 B 8 — C 3) betont, daß die Schaffung der Elemente der des Kosmos voraufgehe und beide Akte nicht in eins fallen. Obschon sich Porphyrios für die Körperlichkeit des vorkosmischen Substrates in Tim. 30 A nur auf die Sichtbarkeit desselben und auf die spätere Schaffung der dem Kosmos zugrundeliegenden Elemente durch den Gott beruft, möchte man doch annehmen, daß er gerade auch in Kenntnis dieser Timaiosstelle seine Lehre vom gestuften Schöpfungsakt entwickelt hat.

Zu der Stelle des Philoponos fügt sich ein Satz, den Proklos, Tim. II 101, 5 ff aus eigenem anzuführen scheint, der aber nach I 382, 30 ff (vgl. oben S. 147) auf Porphyrios (und Jamblich) zurückgeht:

„Der Gott führt die Teile und das Ganze mit einem Mal ins Sein, der Logos (die Darstellung) aber zerteilt das Zusammenbestehende, läßt das Ungewordene entstehen und teilt das Ewige der Zeit nach.“

---

[258] Tim. 51 A 7. 52 B 2.

[259] Tim. 51 A 7. 50 D 7.

[260] Tim. 52 B 2.

[261] Tim. 53 C 4 ff.

[262] Die gleiche Ansicht steht hinter Plut. Procr. an. 5 (1014 B f). 9 (1016 D ff); vgl. Lampriaskatalog Nr. 68 und Thévenaz 110. Auch Albin vertritt sie: Did. XIII, S. 168, 10 ff. 169, 3 ff; sie wird von Diog. L. III 70 (oben S. 70) klar ausgesprochen; vgl. auch Hippolytos, Dox. Graec. 567, 9 ff. Porphyrios mag von den Chaldäischen Orakeln beeinflußt sein, die zuerst die amorphe Hyle vom höchsten Gott geschaffen sein lassen, die in einem zweiten Schritt zu den Elementen ausgeformt wurde: vgl. H. Lewy, Chaldaean Oracles and Theurgy, Le Caire 1956, 117 ff.

Das, worin die Darstellung das Zusammenbestehende zerteilt, sind die Teilaspekte; einer dieser Teilaspekte ist nach Porphyrios die Schilderung der ungeordneten Bewegung der vorkosmischen Körper[263]. Nur über die Einsicht in die Teile gelangt man zu vertieftem Verständnis des Ganzen, so daß eine Teilung des Ganzen in die Einzelaspekte notwendige Voraussetzung zum Verständnis des Ganzen ist. Dieser Notwendigkeit folgend habe Platon das Ganze in seinen Teilen dargestellt, meint der Kommentator, ohne daß Platon damit habe sagen wollen, die Teile seien auch zeitlich früher als das Ganze. Sie sind nur methodisch früher.

Auf Äußerungen wie die obenstehenden geht es zurück, wenn Philoponos Aet. mundi VI 21 S. 189, 9 ff schreibt:

„Porphyrios und alle Nachfolger bis heute behaupten, der Kosmos werde von Platon *hypothetisch* (ἐξ ὑποθέσεως) als der Zeit nach[264] geworden bezeichnet *zum Zwecke der Deutlichkeit der Unterweisung*“ [265].

Wir haben schon bemerkt, daß Porphyrios sich nicht mit dem ‚Schlagwort‘ der Timaiosinterpreten „der Unterweisung wegen“ begnügt, ja daß er es meidet[266], jedoch den dahinterstehenden Sachverhalt präzise beschreibt. Ähnlich scheint er das ‚Schlagwort‘ σαφηνείας χάριν zu meiden, obschon er den Sachverhalt genau wiedergibt, wenn er erklärt, die διδασκαλία verfolge mit der Trennung des Zusammengehörigen den Zweck, die Dinge genau (ἀκριβῶς) darzustellen. Das ἐξ ὑποθέσεως ist uns ebenfalls in den wörtlichen Zitaten aus Porphyrios nicht begegnet. Es findet sich außer an der angeführten Stelle im Referat des Proklos über die Verteidigung der Timaiosauslegung des Xenokrates durch Porphyrios (Tim. I 395, 1 ff), aber gerade hier wird der Ausdruck durch die Kürzung des Proklos bedingt sein (vgl. 391, 6: συντόμως περιλάβωμεν). Porphyrios war höchstwahrscheinlich ausführlicher; er wird das ‚Schlagwort‘ auch

---

[263] Vgl. Tim. 46 E 3—6 (!!). Vgl. auch das Referat des Philoponos über Porphyrios, Aet. mundi XIV 3 S. 546, 15 ff: ἅπερ, εἴ τις αὐτὰ καθ᾽ αὑτὰ τοῦ τάξαντος χωρὶς (nach Tim. 53 B 3 f) ἐπινοήσειεν, ἐν κινήσει μὲν αὐτὰ πάντως θεάσεται ... εἰ γὰρ γενόμενα μὲν καὶ ὑποστάντα θεωρηθείη ... Vgl. Porph. bei Prokl. Tim. I 394, 26 f: ... ἵνα θεωρήσωμεν, ὅπως ἄλλη μὲν ἡ τῶν σωμάτων γένεσις, ἄλλη δὲ ἡ τῶν γενομένων αὐτῶν τάξις ...

[264] κατὰ χρόνον ist kein ungehöriger Zusatz des Philoponos, wie es scheinen könnte; vgl. Porph. bei Prokl. Tim. I 382, 31 f: (τοῦ λόγου) παράγοντος κατὰ χρόνον τὰ ὁμοῦ συνυφεστηκότα.

[265] Die Erklärung διδασκαλίας χάριν wird Porphyrios auch XIV 3 S. 547, 24 zugeschrieben.

[266] Anders als Proklos, z. B. Tim. I 219, 28.

hier gemieden haben. Das Meiden des ‚Schlagwortes‘ ἐξ ὑποθέσεως bedeutet keine Kritik am sachlichen Inhalt. Den Inhalt akzeptiert Porphyrios, sofern jede theoretische Zerlegung und Zusammensetzung von Unauflösbarem ἐξ ὑποθέσεως geschieht. Auf die Auseinandersetzung des Porphyrios mit der Timaioserklärung des Xenokrates oder — und dies ist wahrscheinlicher — auf komprimierende Überlegungen wie in dem aus Philoponos angeführten Zitat wird die Aussage des Philoponos zurückgehen, Porphyrios sei der Ansicht, die Welt sei nach Platon ἐξ ὑποθέσεως entstanden, kaum auf eine unabhängige Äußerung des Porphyrios selbst. Ähnlich wird man die Bemerkung des Philoponos (Aet. mundi VI 24 S. 198, 2 ff) verstehen, Porphyrios habe die Psychogonie (Tim. 35 A ff) als Darstellung ἐξ ὑποθέσεως erklärt; auch dies wird kaum auf eine wörtliche Äußerung des Porphyrios zurückgehen, sondern zusammenfassendes Referat des Philoponos sein.

Im Anschluß an die Philoponoszitate aus Porphyrios ist nun die Fortsetzung der oben S. 146 ff behandelten Proklosstelle zu besprechen: Tim. I 383, 1—22. Dort heißt es: „Dem Gesagten, und zwar trefflich Gesagten, könnte man hinzufügen, daß die Schöpfertätigkeit des Demiurgen eine doppelte ist[267] — sie erstellt einerseits die Elemente, andererseits die Ordnung — und daß Platon, mit letzterem beginnend, von der in jeder Hinsicht legitimen Voraussetzung ausgeht, daß das Körperhafte in seiner Gesamtheit schon existiert, ‚sich‘ allerdings ‚in regel- und ordnungsloser Bewegung befindet‘ (Tim. 30 A 4 f). Denn so zeigt sich das Körperhafte, soweit es auf sich selbst gestellt ist: es hat Bewegung, sofern es von der Natur angehaucht wird (ὡς ὑπὸ φύσεως ἐμπνεόμενον[268]), allerdings eine ungeordnete Bewegung, da es, soweit es auf sich selbst gestellt ist, noch nicht mit Nus ausgestattet noch beseelt ist von der Geistseele. Denn erst wenn das All diese Eigenschaften besitzt, hat es an den übernatürlichen Kräften teil (τῶν

[267] Vgl. Porph. bei Philop. Aet. mundi VI 14 S. 164, 12 ff. XIV 3 S. 547, 24 ff.

[268] Vgl. Prokl. Tim. I 8, 5 ff: καὶ γὰρ αὐτὴ ἡ φύσις ἡ ποδηγετοῦσα τὸ πᾶν (vgl. Polit. 269 C 4 f. 270 A 3) ἐξηρτημένη τῶν θεῶν καὶ ὑπ' αὐτῶν ἐμπνεομένη κατευθύνει τὸ σωματοειδές; 11, 23 f: ἐξηρτημένη δὲ ἐκεῖθεν (ἀπὸ τῆς ζῳογόνου θεᾶς) καὶ ἀπαιωρουμένη φοιτᾷ διὰ πάντων ἀκολύτως καὶ πάντα ἐμπνεῖ (ἡ φύσις). Mit ἐμπνεῖν wird die Wirkung einer Ursache auf das von ihr Verursachte bezeichnet (vgl. III 135, 20. 136, 15. 238, 2). Die Bewegung, die hier die φύσις ἐμπνέουσα der vorkosmischen Masse mitteilt, teilt III 327, 7 f die ψυχὴ ἐμπνέουσα dem menschlichen Körper mit. Zum Ausdruck vgl. schon Plotin V 1 [10] 2, 2, wo die Weltseele den Lebewesen Leben einhaucht (ζωὴν αὐτοῖς ἐμπνέουσα), und VI 7 [38] 23, 23 f, wo das Eine wirkt als ἐμπνέον νοῦν, ἐμπνέον ζωήν.

ὑπερφυῶν μετέχει δυνάμεων). Wenn es aber in Bewegung ist, sofern es durch die Natur (φύσει) bewegt ist und nicht von Seiten eines Nus oder einer vernünftigen Seele, von der die Ordnung herrührt, dann wird es eine Bewegung erzeugen, die ungeordnet ist[269]. Ein wenig später[270] wird Platon uns auch die körperschaffende Kraft der demiurgischen Vorsehung vor Augen führen; denn mit ihrer Hilfe bildet der Demiurg alles Körperhafte, das er jetzt — wie Platon sagt — übernimmt (Tim. 30 A 4). Ist er doch Schöpfer (ποιητής), Ordner (κοσμητής), Baumeister (τεχνίτης) und Handlanger (χειρουργός) in einer Person. Wenn nun der Demiurg auch die ersten Körper (Elemente)[271] hervorbringt, so ist klar, daß ein Teil der Schöpfertätigkeit auch das Entstehen jenes Sichtbaren (Tim. 30 A 3; vgl. 52 E 1) ist, das vorher schon einige Spuren von Gestalten aufgenommen hatte (Tim. 53 B 2[272]), die Vorläufer ihrer Ausdifferenzierung (τῆς διαρθρώσεως) sind[273], bei deren Vollendung jedes einzelne Ding eine vollkommene Ordnung besitzt, einen festen Platz im All[274] und einen ihm entsprechenden Rang einnimmt."

Bei unbefangenem Lesen entsteht der Eindruck, Proklos füge dem voraufgehenden Referat über die Lehre des Porphyrios und Jamblich hier eigene Gedanken hinzu. Diesen Eindruck erweckt Proklos vor allem durch den Anfangssatz, in dem er von einem Zusatz spricht und die vorher referierten Lehren deutlich lobt, gleich als ob er am Ende seines Referats stünde[275]. Doch fällt bei genauerem Hinsehen auf, daß es porphyrische Lehren sind, die er als Zusatz bezeichnet. Porphyrisch ist der Hauptgedanke, die doppelte δημιουργία mit der Betonung, Tim. 30 A übernehme der Gott die Elemente, nicht die Hyle, während die Schaffung der Elemente durch den Demiurgen von Platon später vorgeführt werde. Auch das Neue in unserem Ab-

---

269 Vgl. Tim. 46 E 5 f. 53 B 3 f.

270 Nicht Tim. 31 B 4/ff. 36 D 9 ff, wie Diehl und Festugière meinen, sondern 53 C 4 ff. Dort erst wird geschildert, wie die Elemente beschaffen sind und geschaffen werden.

271 Der Ausdruck findet sich Tim. 57 C 7.

272 Vgl. Porph. bei Philop. Aet. mundi XIV 3 S. 547, 7 ff, wo die ἴχνη den εἴδη deutlich „voraufliegen": τὰ ἴχνη τῶν εἰδῶν ο ὔ π ω εἴδη δηλονότι.

273 Vgl. Prokl. Tim. I 388, 23: ἴχνη πρόδρομα τῶν εἰδῶν (derselbe Ausdruck bei Philop. Aet. mundi XIV 1 S. 542, 20. 543, 11) und 387, 15: αἱ εἰδωλικαὶ τῶν εἰδῶν ἀδιάρθρωτοι παρουσίαι.

274 Porph. bei Philop. Aet. mundi XIV 3 S. 546, 21 f: τὴν προσήκουσαν θέσιν; vgl. Tim. 57 C.

275 Daher lassen Schäfers, Porph. 1 und Sodano (Porphyrii in Platonis Timaeum commentariorum fragmenta collegit et disposuit A. R. Sodano, Napoli 1964) 30 das Porphyriosfragment mit S. 383, 1 beendet sein.

schnitt, daß die alogische Physis die Bewegung der vorkosmischen Elemente verursache, ist durch Philoponos, Aet. mundi XIV 3 S. 546, 15 ff für Prophyrios bezeugt[276]. Es heißt dort, Porphyrios lehre, wenn jemand sich die Elemente an und für sich getrennt vom Gott vorstelle, so werde er sehen, daß sie als natürliche Körper (φυσικὰ σώματα) in Bewegung seien; Ursprung ihrer Bewegung und ihrer Ruhe sei die φύσις; sie seien allerdings in ungeordneter und regelloser Bewegung (Tim. 30 A), da die harmonische und geordnete Bewegung ihnen von Gott zukomme[277].

Gleichwohl machen einige Formulierungen in unserem Passus stutzig. Wie steht es mit der Behauptung, daß das ὁρατόν „gewisse Spuren von Gestalten aufgenommen hatte, die Vorläufer ihrer Ausdifferenzierung sind ...“? Ist das ὁρατόν denn nicht identisch mit den schon geschaffenen Elementen? Hier liegt deutlich eine Korrektur des Proklos vor. Bei Philoponos, Aet. mundi XIV 3 S. 547, 5 ff sagt Porphyrios klar und deutlich:

„Das Sichtbare aber, was könnte das anderes sein als die Körper (Elemente)? Denn die Hyle ist nach Platon selbst unsichtbar und gestaltlos und wird nur mit Mühe durch einen Bastardschluß erfaßt. Selbst wenn es (bei Platon) die Vorstellung gibt, die Hyle habe Spuren von Gestalten angenommen (Tim. 53 B 2), so besteht auch dann die Notwendigkeit, sie sich als unkörperlich und gestaltlos vorzustellen, da die Spuren der Gestalten offensichtlich noch keine Gestalten sind, so wenig wie die Spuren und der Schattenriß des Bildes des Sokrates schon das Bild des Sokrates sind. Wenn die Hyle aber auch nach Aufnahme der Spuren noch unkörperlich und infolgedessen unsichtbar ist, weil sie noch nicht zum Körper geformt worden ist, Platon andererseits jedoch behauptet, das ‚regel- und ordnungslos Bewegte‘ (Tim. 30 A) sei sichtbar, so sagt Platon eben damit, das ‚regel- und

[276] Zur Bewegung der Elemente durch die Physis vgl. auch fr. 93 Sodano, S. 122, 6 ff. Der Hinweis auf die Physis ist gewiß auch als Antwort auf die aristotelische Frage gedacht, wer denn die prämundane Bewegung erzeuge, da die Weltseele nicht in Frage komme (oben S. 8 f).

[277] Bei Porphyrios wird wie bei Plotin die φύσις der untere, in die Materie hineinreichende, Teil der Weltseele sein, der, von der oberen Seele im Gedankenexperiment abgetrennt, zwar noch bewegt, aber nicht mehr vernunftgemäß bewegt ist. Ganz ähnlich ist bei Proklos (vgl. S. 154, Anm. 268) die φύσις „the link between soul and matter, the last incorporeal principle“, Dodds, Elem. 209 mit Belegen. Damit rückt die φύσις in die Nähe der vorkosmischen Seele des Plutarch und Attikos, doch ist sie niemals real von der vernünftigen Seele getrennt wie bei diesen. Sie ist vielmehr der letzte Ausläufer des durch alle Seinsstufen hinabreichenden Lebensprinzips. Vgl. Hadot 381. 398 ff.

ordnungslos Bewegte' sei *nicht* die Hyle, die Spuren von Gestalten angenommen hat, sondern es sei vielmehr identisch mit den Körpern (Elementen), die die ihnen entsprechende Ordnung noch nicht erhalten haben."

Dem Porphyrioszitat ist zu entnehmen, daß die Identifizierung des ὁρατόν mit der Hyle, die schon Spuren gewisser Formung besitzt, vorporphyrisch ist. Denn Porphyrios bekämpft diese Lehre hier. Ihr gegenüber vertritt er die Auffassung, das ὁρατόν sei mit den ausgeformten Elementen identisch, während die „Spuren" der Hyle noch vor ihrer Ausformung zu Körpern eignen. Wenn Proklos in dem ὁρατόν das δεξάμενόν τινα τῶν εἰδῶν ἴχνη τῆς διαρθρώσεως αὐτῶν sieht, korrigiert er Porphyrios dahingehend, daß er zwar zugibt, das ὁρατόν von Tim. 30 A sei tatsächlich identisch mit den Elementen selbst, doch habe es — nach Tim. 52 E 1 / 53 B 4 — auch schon vor dem Eingreifen des Demiurgen Spuren von Formung besessen, die Vorläufer der endgültigen Gestaltung durch den Demiurgen seien. Es ist möglich, daß schon Jamblich die Lehre des Porphyrios in dem Sinne modifizierte, wie Proklos sie hier vorträgt; denn an ihn erinnert die Dreiteilung ψυχή, νοῦς, δημιουργικὴ πρόνοια, die wir im voraufgehenden Abschnitt (Prokl. Tim. I 382, 20—26) wiederfinden, einer Stelle, die wir oben S. 148 f Jamblich zugeschrieben haben.

Es bleiben nun noch zwei Stellen zu besprechen, an welchen Philoponos sich mit Proklos auseinandersetzt, diesem aber vorwirft, aus Porphyrios abgeschrieben zu haben:

1) Aet. mundi VI 2 S. 126, 10 ff[278]:

„... Auch in diesem Punkt hat Proklos aus Porphyrios abgeschrieben; denn es zeigt sich, daß jener in seinem Timaioskommentar zum Erweis, daß auch Platon lehre, der Kosmos sei ewig, ebenfalls diese dialektische Schlußfolgerung verwendet. Denn er geht davon aus, daß der Kosmos nach Platon unvergänglich ist, und folgert, daß er auch ungeworden sei; denn wenn allem Gewordenen notwendigerweise das Vergehen auf dem Fuße folgt, wie Platon selbst im Phaidros sagt, so ist es nach der Umkehrung des Schlusses mit entgegengesetzten Gliedern (κατὰ τὴν σὺν ἀντιθέσει ἀντιστροφήν[279]) wohl völlig folgerichtig, daß, wenn etwas nicht vergeht, dieses auch nicht geworden ist. Wenn

[278] = fr. 39 Sodano. Vgl. Sodano, frammenti 108.

[279] Zum Ausdruck vgl. Philop. Aet. m. VI 9 S. 150, 14; Prokl. Parm. 1170, 15 f; Remp. I 29, 26 f; Alcib. 262, 15 ff. 265, 11 ff; Galen, Eisagoge VI 3—4. Gemeint ist: wenn der Schluß A = B gilt, dann gilt auch die Umkehrung Non-B = Non-A. Vgl. Anon. in Arist. Soph. Elench. CAG XXIII 4 S. 15, 23 ff Hayduck.

nun Platon deutlich sagt, der Kosmos sei unvergänglich, so ist wohl gänzlich klar, daß er auch ungeworden ist."

Porphyrios behauptet, der Kosmos sei nach Platon unvergänglich, und schließt daraus auf sein Ungewordensein. Die Schwierigkeit der Schlußfolgerung des Porphyrios liegt darin, daß der Kosmos im Timaios nicht schlechthin unvergänglich ist, sondern nur durch den Willen des Schöpfers, der ihn auch wieder auflösen könnte: 32 C 3 f. 38 B 6 f. 41 A 7 ff. Gilt nun auch für das bedingt Unvergängliche der Satz, daß es ungeworden ist, oder haben diejenigen recht, die in dieser bedingten Unvergänglichkeit einen Hinweis auf das Gewordensein der Welt sehen? Es fällt auf, daß in dem Schluß von der Unvergänglichkeit des Kosmos auf sein Unentstandensein die Betonung der Notwendigkeit fehlt, in dem allgemeinen Schluß vom Gewordensein auf die Vergänglichkeit steht dagegen ein ἐξ ἀνάγκης. Statt der Notwendigkeit finden wir ein die Folgerichtigkeit bestärkendes πάντως („gänzlich"), andererseits ein relativierendes πού („doch wohl"). War sich Porphyrios bewußt, daß sein Schluß nicht zwingend ist, oder geht die Vorsicht im Ausdruck auf Philoponos zurück, der ja nur referiert[280]?

Die Berufung auf den platonischen Phaidros für den Satz, daß allem Gewordenen notwendig das Vergehen folgt, ist falsch; gemeint ist Staat 546 A 2 (ἐπεὶ γενομένῳ παντὶ φθορά ἐστιν, Porphyrios: εἰ γὰρ παντὶ γενομένῳ φθορὰ ἕπεται), wie der Wortlaut zeigt. Im Phaidros wird dagegen der Satz verfochten, daß ein Ungewordenes notwendigerweise auch unvergänglich sei (245 D 3 f). Dieser Satz aus dem Phaidros wäre ein besserer Ausgangspunkt zur Schlußfolgerung über den Kosmos des Timaios gewesen, da es dann nicht der σὺν ἀντιθέσει ἀντιστροφή, sondern einer bloßen ἀντιστροφή bedurft hätte. Vermutlich liegt der Fehler in der Kürzung des Philoponos[281]. Porphyrios hat wahrscheinlich wie Proklos, Remp. II 9, 26 ff und Tim. I 296, 2 ff sowohl die Stelle aus dem Phaidros als auch die Stelle aus dem Staat herangezogen und nach der ersten Stelle κατὰ τὴν ἀντιστροφήν, nach der zweiten κατὰ τὴν σὺν ἀντιθέσει ἀντιστροφήν auf ein Ungeworden-

---

280 Proklos andererseits, der ja von Porphyrios abgeschrieben haben soll, folgert bei Philop. Aet. m. VI 4 S. 128, 5 ff aus Tim. 41 A 7 ff die schlechthinnige Unmöglichkeit einer Auflösung des Kosmos durch den Demiurgen, da eine solche Auflösung seiner Güte widersprechen würde (vgl. Tim. 41 A 8 ff). In Remp. II 9, 8 ff. 10, 3 ff ist es die absolut verstandene Unvergänglichkeit des Kosmos, aus welcher Proklos das Unentstandene der Welt folgert.

281 Es fällt auf, daß Philop. Aet. mundi VI 7 S. 144, 5 f den Fehler wiederholt. Er spricht dort in eigenem Namen.

sein des Kosmos im Timaios geschlossen. Nur durch Kürzung des Philoponos ist der falsche Bezug des Zitates aus dem Staat verständlich, denn unter den Platonikern war dieses Zitat berühmt[282], und es ist kaum glaublich, daß Porphyrios es mit dem Phaidroszitat verwechselt hat[283].

2) Aet. mundi VI 27 S. 224, 18 ff:

„Was aber Proklos in der schon oft erwähnten Schrift zugunsten des Timaios gegen Aristoteles[284] — wieder aus Porphyrios abschreibend — anführt — er versucht zu zeigen, daß Platon glaubte, die Entstehung des Kosmos sei ohne Anfang, und zwar aufgrund der Perioden, aufgrund der Tatsache, daß er das Vorbild des Kosmos ewig nennt, und weil er als die Ursache der Existenz des Kosmos die Güte des Gottes anführt (‚Er war nämlich gut', sagt Platon [Tim. 29 E 1 f], ‚im Guten aber entsteht niemals irgendeine Mißgunst gegenüber irgendeiner Sache') — daraus schließt Proklos, daß, wenn das Vorbild des Kosmos immer ist, notwendigerweise auch das Abbild des Vorbildes, der Kosmos, immer ist, und daß, wenn der Gott immer ohne Mißgunst ist, weil er immer gut ist, auch der Kosmos immer sein wird; anderenfalls, wenn der Kosmos nicht immer ist, sei auch sein Werkmeister (Demiurg) der Möglichkeit nach (Werkmeister) und daher unvollkommen und der Zeit bedürftig — dieses und dergleichen lasse ich hier beiseite, da wir es schon genügend im Vorangehenden geprüft haben."

Was in diesem Abschnitt dem Porphyrios gehört, d. h. was Proklos ausgeschrieben und was er selbst (oder aus anderen Quellen) hinzugefügt hat, ist schwer abzugrenzen. Nimmt man Philoponos beim Wort, dann hat er alles abgeschrieben. Aber Philoponos mag übertreiben. Drei Beweise werden in dem Abschnitt erwähnt:

1) Der Kosmos ist ohne Anfang aufgrund der Perioden. Spielt Proklos/Porphyrios hier auf die κατακλυσμοί (Tim. 22 C ff u. a.) an oder auf die Weltperioden des Politikosmythos? Wie der Vergleich mit Prokl. Tim. I 288, 1 ff zeigt[285], ist die erste Alternative die wahrscheinlichere. Doch muß man sich hüten, sich zu schnell einseitig fest-

[282] Vgl. Severus, Attikos, Plutarch bei Prokl. Tim. III 212, 25 ff; Proklos, Remp. a. O., Tim. a. O. und I 287, 24 ff, 293, 17 ff, ferner bei Philop. Aet. mundi VI S. 120, 6 ff; dann Simpl. in De caelo 300, 16 ff Heib.

[283] Ähnlich urteilt Sodano, Frammenti 120.

[284] Gemeint ist die Schrift: Ἐπίσκεψις τῶν πρὸς τὸν Πλάτωνος Τίμαιον ὑπ' Ἀριστοτέλους ἀντειρημένων. Vgl. Philop. Aet. m. VI 15 S. 167, 3 f.

[285] Vgl. Macrob. Somn. Sc. II 10, 9 f = unten S. 185 (von Sodano zu den fragmenta incerta des porphyrischen Timaioskommentares gerechnet).

zulegen. Denn bei Augustinus findet sich C. D. XII 17 f der interessante Schluß vom Wesen des Gottes — seiner Güte, Unveränderlichkeit und seiner finita scientia — auf einen ewigen Kreislauf (circuitus = περίοδος) der Dinge, wobei es offengelassen wird, ob die Welt bestehenbleibt oder (nach dem Mythos des Politikos) in ständigem Wechsel vergeht und entsteht (vgl. XII 13). Daß Augustin hier Porphyrios folgt, zeigt der Vergleich mit C. D. XI 4, einer Stelle, die wir unten (S. 190 ff) als porphyrisch erweisen werden. Porphyrios hat C. D. XII 18 offensichtlich das Große Weltjahr des Timaios (39 D) im Auge[286]. Sollte er also nicht nur die κατακλυσμοί, sondern auch den Umschwung des Großen Weltjahres und die ἀνακυκλήσεις des Politikosmythos als Argument dafür verwandt haben, daß die Welt nach Platon anfangs- und endlos ist? Möglich wäre das gewiß, und eigentlich spricht nichts dagegen. Philoponos hätte dann mit dem kurzen Referat ἐκ περιόδων δεικνύειν πειρώμενος, ὡς ἄναρχον εἶναι τὴν τοῦ κόσμου γένεσιν ὁ Πλάτων ᾤετο eine ziemlich umfangreiche Darstellung stichwortartig zusammengefaßt. Wie dem auch sei, in jedem Fall schloß Proklos/Porphyrios aus der unbegrenzten Zahl von Perioden auf die Ewigkeit des Kosmos.

2) Der Kosmos ist anfangslos, weil sein Vorbild ewig (αἰώνιον) und ein Vorbild ohne Nachbild undenkbar ist[287]. Daß das Vorbild ewig (ἀίδιον, αἰώνιον) sei, sagt Platon Tim. 37 D 1. 3. Dort wird auch die zusammen mit dem Kosmos entstandene Zeit αἰώνιος genannt. Kein Wunder, wenn Proklos/Porphyrios dasselbe für den gleich-zeitigen Kosmos selbst fordert. Das Argument fanden wir in etwas anderer Form bei Plotin (oben S. 132); es geht möglicherweise auf die Alte Akademie zurück. Vgl. oben S. 30.

3) Der Kosmos ist ohne Anfang, weil der Grund für seine Existenz Gottes Güte ist, die keinerlei Mißgunst kennt (nach Tim. 29 E 1 ff). Wenn Gott gut ist, so hat es auch immer das Werk seiner Güte gegeben, den Kosmos[288]; wenn der Kosmos nicht immer existierte, war der Gott in dieser Zeit nur der Möglichkeit nach sein Werkmeister.

[286] Bei Ps. Plutarch, De fato 3 (569 A—C) wird aus derselben Timaiosstelle umgekehrt wie bei Augustin von den ewig gleichen Perioden auf eine begrenzte Heimarmene geschlossen.

[287] Das gleiche Argument findet sich später bei Calcidius 25 S. 75, 14 ff (unten S. 174 f); dann bei Proklos bei Philop. Aet. mundi II S. 24, 1 ff. V S. 103, 20 ff.

[288] Soweit wenigstens geht das Argument auf Porphyrios zurück; vgl. oben S. 143 ff und Prokl. Tim. I 366, 13 ff. 382, 12 ff, bes. 18 ff. 394, 23 ff; (Porphyrios bei Augustinus C. D. XII 18: bonitas autem eius numquam vacua fuisse credenda est . . . ; Proklos selbst Tim. I 367, 20 ff.

Möglichkeit aber bedeutet Unvollkommenheit, da sie Möglichkeit zu etwas ist, was jetzt nicht ist. Es bedeutet ferner, daß Gott der Zeit bedarf, um mit dem Schaffen beginnen zu können [289] und dadurch die Möglichkeit zur Wirklichkeit werden zu lassen. Beide Vorstellungen passen aber nicht in den Gottesbegriff; also schuf der Gott immer und die Welt hat immer existiert [290].

Soviel ist über des Porphyrios Lösungsversuche unseres Problems direkt überliefert. Der Schüler Plotins hat sich uns als ein auf breiter Informationsgrundlage arbeitender Interpret gezeigt, der alle wichtigen Äußerungen zur jeweiligen Stelle vor ihm präsent hat, sich mit ihnen auseinandersetzt, das ihm gut Scheinende assimiliert und das Unannehmbare beiseiteschiebt. Besonders eng scheint er dem Tauros gefolgt zu sein [291]; seine schärfsten Angriffe richten sich gegen Plutarch und Attikos. Der Umfang der Exegesen zu bestimmten Stellen muß beträchtlich gewesen sein, denn das ausführliche Referat des Proklos über die Erklärung des Porphyrios zu 30 A beträgt $5^1/_2$ Seiten der Editio Teubneriana [292] — und dabei faßt Proklos nur zusammen, wie er betont. In seiner Zusammenfassung fehlen wesentliche Teile, die wir aus anderen Quellen kennen. Der Kommentar des Porphyrios war also außerordentlich umfangreich. Die einzelnen Abschnitte der Exegese waren übersichtlich gegliedert, wenn wir annehmen dürfen, daß Proklos, Tim. I 391 ff [293] der Gliederung des Porphyrios folgt. Aber auch die Zitate des Philoponos aus des Porphyrios Erklärung zu 28 BC weisen ja deutlich auf eine klare Disposition. Beliebt war die Reihenfolge: Auseinandersetzung mit den Vorgängern — eigene Erklärung. In der eigenen Erklärung scheint Porphyrios bewußt den Gebrauch von ‚Schlagworten' der Schulerklärung gemieden zu haben, auch

---

289 Vgl. Augustinus C. D. XII 18 = unten S. 195. Dort findet sich die bonitas des Gottes in ähnlicher Verbindung mit der Zeitlichkeit wie hier. XII 21 sagt Augustinus, Porphyrios wolle die Lehre vom ewigen Kreislauf *der Seele* mit seinen Schulgefährten nicht teilen. Auch dies kann man als einen Hinweis darauf sehen, daß Augustinus sich in der Hauptsache auf Porphyrios stützt, da von einer Ablehnung *der Weltkreisläufe* nichts verlautet. Über eine solche hätte Augustinus gewiß berichtet, da sie wunderbar in sein Konzept gepaßt hätte. Ja, das Kapitel setzt die Annahme von ewigen Weltkreisläufen für Porphyrios sogar voraus, da dieser offenbar das Ausscheiden der Seele aus dem Kreislauf als unvergleichbar mit dem Austreten anderer Gegenstände aus dem Prozeß bezeichnet hat.

290 Die gleiche Argumentation bei Prokl. Tim. I 288, 28 ff (aus Jamblich?).

291 Vgl. zur Abhängigkeit des Porphyrios von Tauros Ammonios in Porph. Isag. S. 22, 19 ff Busse.

292 Für die Ansicht, daß Proklos Tim. I 391 ff aus dem Timaioskommentar des Porphyrios referiert, sprechen sich aus: Schäfers, Porphyrios 10; Sodano fr. 51.

293 = Exkurs S. 221 ff.

wenn er ihren recht verstandenen Inhalt billigte: er mied das ‚Schlagwort' und beschrieb stattdessen möglichst exakt den gemeinten Sachverhalt. Philologische Akribie zeigte sich vor allem bei der Interpretation von Tim. 29 E 4 ff[294], Sorgfalt des Interpreten bei der Erklärung des ὁρατόν (Tim. 30 A 3), sein aufs Ganze gerichteter Blick bei der Erklärung von Einzelstellen in seiner Interpretation des γέγονεν (28 B 7), wo er die gesamte Umgebung der Stelle berücksichtigt wissen will, und an der schwierigen Stelle 30 A 2—6, wo er die Schaffung der Elemente durch den Demiurgen (53 C 4 ff) nicht aus dem Auge verliert.

Besondere Beachtung schenkte er — gerade in dem zuletzt genannten Zusammenhang — der Methodik Platons: Der komplexe Sachverhalt der Kosmologie wird von Platon aus didaktischen Gründen in ein zeitliches Geschehen, in eine Kosmogonie, ausgefaltet. Die gleichen Gründe bestimmen Platon, logisch Früheres zeitlich früher zu schildern, aber auch logisch Späteres in der Erzählung vorzuziehen, wenn die Klarheit es erfordert, meint Porphyrios. Mit der Deutung der Schöpfungserzählung im Timaios als ein rein methodisches Vorgehen hängt bei Porphyrios eng die Erklärung zusammen, der Kosmos sei nur ἐπινοίᾳ σύνθετος — so wie das aus Eidos und Hyle Zusammengesetzte und die mathematischen Figuren; denn nur als solcher ist er methodisch-didaktisch analysierbar, auffaltbar. Sofern er aber σύνθετος ist, ist nach der Ursache der Zusammensetzung zu fragen; denn jedes Zusammengesetzte hat eine Ursache seines Zusammengesetztseins, ein Prinzip, das die Teile zum Ganzen zusammenbindet. Wenn Platon die Welt geworden nennt, so meint er nach Porphyrios, sie sei aus Eidos und Hyle zusammengesetzt und verweise als solche auf die Ursache ihrer Zusammensetzung, von welcher sie abhängt, den Demiurgen. Für die meisten dieser Gedanken konnte Porphyrios auf eine reiche Tradition zurückgreifen.

Originell scheint hingegen der Vergleich des Kosmos mit dem aus Eidos und Hyle Zusammengesetzten zu sein, der Gedanke, daß die Hyle des Kosmos ebensowenig jemals ohne ihr Eidos war, wie die Hyle (nach Aristoteles) überhaupt je ohne Eidos ist. Es zeigt sich, daß diese Erklärung aus der Auseinandersetzung mit des Aristoteles Einwänden gegen den platonischen Timaios erwachsen ist (vgl. Prokl. Tim. I 395, 1 ff). Aristoteles hatte sich für seine zeitliche Interpretation vor allem auf Tim. 30 A berufen, wo Platon die ‚Hyle' in ihrem ‚Urzustand' schildert, welcher der Demiurg dann seine Ordnung aufprägt.

---

[294] Vgl. ferner Prokl. Tim. I 219, 20 ff.

Dem scheint Porphyrios entgegengehalten zu haben, Platon sei hier ebensowenig im buchstäblichen Sinne zu verstehen wie Aristoteles, wenn dieser davon spricht, die Hyle sei *vor* dem Zusammengesetzten aus Hyle und Eidos. Die Priorität der Hyle sei vielmehr bei *beiden in gleicher Weise nicht zeitlich* zu verstehen, sondern lediglich hypothetisch oder theoretisch (vgl. Prokl. a. O.). Die Nachprüfung der neugefundenen Erklärung am Timaiostext ergab, daß sie gut paßte, und Porphyrios interpretierte daraufhin das γέγονεν (Tim. 28 B 7) als ἐξ ὕλης καὶ εἴδους σύνθετός ἐστιν.

Der Verlust des Timaioskommentars des Porphyrios gehört zu den bedauernswertesten Verlusten antiker Werke überhaupt. Nicht nur ist uns mit ihm eine Fülle von Material verlorengegangen, von dem wir z. T. Notiz aus zweiter und dritter Hand besitzen, mit dem Timaioskommentar des Porphyrios ist ein Dreh- und Angelpunkt der antiken Timaioserklärung verloren. Das Werk war seinerzeit gewiß das umfänglichste und gründlichste seiner Art, und es ist sehr zu fragen, ob die späteren Kommentare zum Timaios ihm an Sachlichkeit und Sachgerechtigkeit auch nur annähernd gleichgekommen sind.

Es sind nun einige Stellen zu besprechen, an welchen Platoniker genannt sind, die die Ewigkeit des Kosmos mit denselben oder sehr verwandten Argumenten verteidigen, und wo von vornherein der Verdacht besteht, daß hier Porphyrios vorliegt: Augustin C. D. X 31 (CCL 47, 308 f); Philoponos, Aet. mundi I 4 S. 14, 20 ff; Aeneas von Gaza S. 45, 21 ff Col.; Basileios, In Hexaem. I 7 (S. 114 f Giet); Zacharias von Mytilene S. 105 und 115 Boiss.; Sallust, De dis 7.

1) *Augustinus* behandelt das Problem, ob die Seelen ohne Anfang oder geschaffen sind, und bemerkt dazu:

„Warum glauben wir also nicht lieber der Gottheit in den vorliegenden Dingen, die wir mit menschlichem Scharfsinn nicht zu durchdringen vermögen? Die Gottheit lehrt, daß auch die Seele nicht gleich ewig (coaeterna = συναΐδιος) mit dem Gott ist, sondern geschaffen ist und vorher nicht war. Zur Zurückweisung dieses Glaubens hielten die Platoniker vor allem folgenden Grund für geeignet, daß nämlich nur, was vorher immer gewesen sei, auch künftig immer sein könne, obschon doch Platon über die Welt und die nach seinen Worten in der Welt von Gott geschaffenen Götter ganz klar sagt, sie hätten einen Anfang ihrer Existenz (Tim. 28 B 7 ff. 41 B 2), ein Ende würden sie indes nicht haben, sondern würden, wie er sagt, durch des Schöpfers machtvollen Willen in Ewigkeit bestehenbleiben (Tim. 41 B

2 ff). Allerdings haben sie einen Weg gefunden, wie sie das Gesagte verstehen: damit sei natürlich nicht ein Anfang der Zeit gemeint (initium temporis = ἀρχὴ χρονική), sondern das Prinzip der Existenz (initium substitutionis = ἀρχὴ ὑποστάσεως)[295]. ‚Wie nämlich', so sagen sie, ‚wenn der Fuß von Ewigkeit her im Staub gewesen wäre, sich seine Spur immer unter ihm (sc. im Staub) befände, wobei gleichwohl keiner daran zweifeln würde, daß die Spur von einem Schreitenden stammt, und wie das eine nicht früher als das andere wäre, obschon das eine vom anderen geschaffen wäre: so', sagen sie, ‚sind auch der Kosmos und die in ihm geschaffenen Götter immer gewesen, da ihr Schöpfer immer existierte, und sind dennoch geschaffen'."

2) *Philoponos* in seiner Auseinandersetzung mit des Proklos Spezialschrift über die Ewigkeit der Welt:

„... Denn die Bilder (εἰκόνες)[296], die sie uns dafür anführen, daß der Kosmos gleich ewig[297] mit dem Gott sei, womit sie, wie sie glauben, nachweisen, daß es gewisse verursachte Dinge gibt, die zusammen mit ihren Ursachen existieren, haben, soweit ich sehe, mit unserem Problem nichts gemein. Die Sonne, so sagen sie, ist die Ursache des Lichtes und schafft dieses durch ihr Sein selbst[298], und weder ist das Licht früher oder später als die Sonne, noch die Sonne früher oder später als das Licht[299]. Ferner sind die im Licht befindlichen Körper Ursachen des durch sie entstehenden Schattens, der mit ihnen koexistiert."

3) *Aeneas von Gaza:* „Die Mystagogen Platons lehren, das γέγονεν (Tim. 28 B 7) bedeute nicht ‚er ist geworden', sondern ‚er ist gemäß einer Ursache geworden'. Z. B. ist mein Körper Ursache meines Schattens, doch hat er ihn nicht geschaffen, sondern jener folgte diesem (συνηκολούθησεν)."

4) *Basileios der Große:* „Damit nun gezeigt werde, daß der Kosmos ein Kunstwerk ist, das sich allen zur Betrachtung darbietet, so daß durch ihn die Weisheit seines Schöpfers erkannt wird, verwandte der

295 Vgl. unten S. 190 (das Augustinzitat).

296 Der εἰκών-Charakter der Beispiele wird von Philop. Aet. mundi I 5 S. 15, 28. I 7 S. 18, 12. 14. I 8 S. 20, 27. S. 23, 14. 17 in seiner Auseinandersetzung mit den Vergleichen hervorgehoben. Aus der Auseinandersetzung geht hervor, daß Proklos selbst von εἰκόνες gesprochen hatte.

297 συναΐδιον εἶναι τῷ θεῷ ~ Augustins: animam ... Deo coaeternam.

298 αὐτῷ τῷ εἶναι: Porph. bei Prokl. Tim. I 393, 3.

299 Vgl. Prokl. Tim. II 102, 6—14 (aus Porphyrios, Theiler, Porphyrios 15) und schon Plotin IV 3 [27] 10, 1 ff. Vgl. ferner Themistius in De caelo S. 62, 23 ff Land.

weise Moses im Hinblick auf ihn keinen anderen Ausdruck, sondern sagte: ‚Im Anfang *schuf* er' (ἐποίησεν), nicht ‚wirkte er' (ἐνήργησεν) [300], auch nicht ‚brachte er hervor' (ὑπέστησεν), sondern ‚schuf er'. Denn viele von den Leuten, die der Vorstellung anhängen, der Kosmos koexistiere mit Gott von Ewigkeit her, wollten nicht zugeben, daß er von ihm geschaffen ist (οὐχὶ γεγενῆσθαι παρ' αὐτοῦ); er sei vielmehr gleichsam als ein Schatten der Kraft Gottes von selbst neben ihm ins Sein getreten (οἱονεὶ ἀποσκίασμα τῆς δυνάμεως [301] αὐτοῦ ὄντα αὐτομάτως παρυποστῆναι). Sie geben zwar zu, daß Gott Ursache des Kosmos ist, aber eine Ursache ohne willentlichen Entschluß (ἀπροαιρέτως), so wie der Körper Ursache des Schattens und der strahlende Gegenstand Ursache des Glanzes ist (ὡς τῆς σκιᾶς τὸ σῶμα καὶ τῆς λαμπηδόνος τὸ ἀπαυγάζον sc. αἴτιόν ἐστιν). Um also einen derartigen Irrtum zu korrigieren, sagte der Prophet ...: ‚Im Anfang schuf er'." [302]

5) *Zacharias aus Mytilene*

a) S. 105: Der Platoniker spricht: „Wenn du willst, werde ich dich durch ein Beispiel aus bekanntem Bereich zu dem hinführen, was wir untersuchen. Sie (die Platoniker) sagen nämlich, wie der Körper Ursache des Schattens einer jeden Person sei, wobei der Schatten zwar zeitgleich (ὁμόχρονος) mit dem Körper sei, nicht jedoch wertgleich (ὁμότιμος), so sei auch dieser unser Kosmos eine Folgeerscheinung (παρακολούθημα) des Gottes, der die Ursache seiner Existenz ist. Er ist gleichewig (συναίδιος) mit dem Gott, nicht aber gleichwertig (ὁμότιμος)."

b) S. 115: Der Christ entgegnet: „Der Schöpfer (ποιητής) muß nämlich früher sein als sein Werk und der Werkmeister früher als seine Produkte, wofern das Geschaffene ursächlich und zeitlich später (δεύτερον αἰτίᾳ καὶ χρόνῳ) ist als der Schaffende. Anderenfalls wird der Schaffende eine Ursache ohne eigenen Willen und ohne vernünftige Überlegung sein — so wie der Körper Ursache des Schattens

[300] Polemik gegen die Neuplatoniker, z. B. Porphyrios, nach welchen der Gott durch sein bloßes Sein (= ἐνέργεια-Sein) schafft: vgl. Porph. bei Prokl. Tim. I 395, 10 ff = unten S. 227 f; vgl. bes. I 395, 28 f: τῷ παρεῖναι μόνον ἐνεργῆσαν; vgl. 393, 3; Porph. bei Euseb. P. E. XV 11, 2.

[301] Ein Hinweis auf die mittel- und neuplatonische Lehre, daß der Gott nicht selbst mit der Hyle in Kontakt tritt; vgl. oben S. 56 mit Anm. 138.

[302] Vgl. In Hexaem. I 3 (S. 100 Giet): εἴπερ οἱ περὶ ταῦτα (sc. τὰ μαθηματικὰ) ἐσπουδακότες συναίδιον εἶναι τῷ κτίστῃ τῶν ὅλων θεῷ καὶ τὸν ὁρώμενον τοῦτον κόσμον διενοήθησαν . . . οἱ μὲν συνυπάρχειν ἐξ ἀιδίου τῷ θεῷ τὸν οὐρανὸν ἀπεφήναντο. Von Basileios hängt Ambrosius, In Hexaem. I, 3, 11 und I 5, 18 ab, der die gleichen Gegner bekämpft.

ist und der strahlende Gegenstand Ursache des Glanzes. Denn wie wäre wohl der Demiurg ein Demiurg, wenn er ein Demiurg wäre, der nicht will, was er geschaffen hat; oder wenn wie dem Körper der Schatten, so schlechthin auch dieses All dem Demiurgen gefolgt wäre, indem es ganz von selbst neben dem Demiurgen ins Sein getreten wäre?“

6) *Sallust:* Die Welt ist ungeworden, „denn der Kosmos existiert durch die Güte des Gottes (vgl. Tim. 29 E 1 f). Gott ist mit Notwendigkeit immer gut, und somit existierte der Kosmos notwendigerweise immer — so wie das Licht zusammen mit der Sonne und dem Feuer ins Sein tritt und der Schatten mit dem Körper.“

Die zitierten Texte sind so eng miteinander verwandt, daß sie aus derselben Vorlage stammen müssen. Ihre Absicht ist es, durch „Bilder“ (Philoponos) bzw. „Beispiele“ (Zacharias) aus dem Alltag die alte κατ' αἰτίαν-Erklärung zu erhellen: Der Demiurg, wollen die Texte sagen, ist als Ursache zwar ‚vor‘ der Welt, dem Verursachten, doch ist dieses ‚vor‘ nicht als zeitliches Prius zu verstehen, vielmehr existieren im Falle der Welt Ursache und Verursachtes immer zusammen, so wie der immer im Sand befindliche Fuß nicht vor der Spur, der dem Licht ausgesetzte Körper nicht vor dem Schatten und die Lichtquelle (Sonne) nicht vor dem Licht ist[303]. Der Demiurg ist nicht Ursache eines zeitlichen Beginns eines Prozesses, sondern wie der Fuß, der Körper, die Sonne in den angeführten Beispielen Existenzprinzip, das als dauernde Ursache das Verursachte im Sein erhält. Dabei ist das Verursachte zwar gleich ewig (συναΐδιος) mit dem Gott, nicht aber gleichwertig (ὁμότιμος)[304]; denn die Ursache ist autonom und selbständig, das Verursachte dagegen heteronom und abhängig.

Nun heißt es bei Zacharias, die Welt sei ein παρακολούθημα — eine Folge- oder Begleiterscheinung — (der Existenz) des Gottes. Basileios spricht von einem αὐτομάτως παρυποστῆναι. Diese Ausdrucksweise ist wahrscheinlich nicht die der platonischen Vorlage; denn nur Zacharias und Basileios verwenden sie; die übrigen Zeugnisse sprechen

[303] Ein Licht-Schatten-Vergleich in anderer Wendung findet sich bei ⟨Porph.⟩ In Parm. III 13 ff (Hadot II 72).

[304] Vgl. Porphyrios bei Prokl. Tim. I 392, 4. Dann Basileios, In Hexaem. II 2 polemisch: εἰ μὲν οὖν ἀγένητος αὕτη, πρῶτον μὲν ὁμότιμος τῷ θεῷ τῶν αὐτῶν πρεσβείων ἀξιουμένη. Gemeint ist hier die Hyle, und man hat den Eindruck, als stamme das Argument aus der Polemik des Porphyrios gegen Attikos. Die Polemik des Basileios in der II. Homilie ist verwandt mit der bei Proklos (Tim. I 391 ff = Exkurs, unten S. 221 ff) gegen Attikos gerichteten.

von ἅμα εἶναι, συνυφίστασθαι, συνυπάρχειν und dergl., nicht aber von παρακολουθεῖν, παρακολούθημα oder αὐτομάτως παρυποστῆναι. Man sieht noch den Grund, weshalb Basileios und Zacharias sich ihrer Ausdrucksweise bedienten: In ihrer Polemik gegen die Lehre der Platoniker legen sie alles darauf an, die Willenlosigkeit eines solchen Gottes herauszustellen, wie ihn die Platoniker lehren: dieser Gott kann das ungewollt Geschaffene nicht bejahen. Kaum ein anderer Ausdruck ist geeigneter, die Willenlosigkeit des Gottes stärker hervorzuheben als παρακολούθημα bzw. αὐτομάτως παρυποστῆναι. Wahrscheinlich hat in der Vorlage ein συνακολουθεῖν im Körper-Schatten-Vergleich gestanden — ein solches bietet Aeneas in seinem Referat über die Platoniker — und dieses wurde von Zacharias leicht in ein παρακολουθεῖν, παρακολούθημα umgewandelt und auf das Verhältnis Gott-Welt übertragen, natürlich in der skizzierten polemischen Absicht[305]. In ähnlicher Weise wird bei Basileios aus dem παρυποστῆναι ein αὐτομάτως παρυποστῆναι geworden sein.

Oben wurde die Vermutung geäußert, daß die gemeinsame Vorlage der aufgeführten Texte Porphyrios sei. Die Augustinpassage[306] steht mitten in einer Auseinandersetzung mit Porphyrios' Schrift „De regressu animae". Im Voraufgehenden spielt Augustin die Ansicht des Porphyrios zur Seelenwanderung gegen die der übrigen Platoniker aus. „Platonici" meint dort die Platoniker mit Ausnahme des Porphyrios. Nicht so in unserem Kapitel. Wenn es hier heißt, „ut enim hoc Platonici *nollent credere*", so weist das auf eine Auseinandersetzung dieser „Platonici" mit dem Christentum. Auf wen träfe das besser zu als auf Porphyrios[307]? Dieser ist in dem vorliegenden Kapitel also mitgemeint[308] oder gar allein gemeint.

Joannes Philoponos hat in seiner Polemik gewiß in erster Linie den Proklos im Auge, aber da er mehrfach sagt, Proklos habe seine Argu-

305 Kann man Zacharias S. 88 Boiss. Glauben schenken, so hat Porphyrios schon vom συνέπεσθαι der Welt gegenüber dem Gott gesprochen. Doch besteht der Verdacht, daß Zacharias selbst das συνέπεσθαι neben das συνεζεῦχθαι gestellt hat, um seine Lehre von der Welt als ein παρακολούθημα Gottes vorzubereiten. In jedem Fall stand das συνέπεσθαι bei Porphyrios nicht allein und unerklärt.

306 Von Theiler, Porphyrios 16 und P. Courcelle, Les lettres greques en Occident, Paris 1948, 174. 228 auf Porphyrios zurückgeführt. Vgl. John J. O'Meara, Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine, Paris 1959, 137 f.

307 Vgl. Augustinus C. D. X 24: Porphyrius ... noluit intellegere ... ; vgl. X 26: neque ... volunt (vorher ist Porphyrios genannt); X 29.

308 Man beachte, daß Porphyrios am Ende von Kap. 30 einfach „Platonicus" genannt wird. Wenn Augustin nur wenige Zeilen später von den „Platonici" spricht, ist Porphyrios mitgemeint.

mente in der von ihm bekämpften Schrift aus Porphyrios abgeschrieben[309], liegt auch hier Porphyrios als Quelle nahe.

Daß Basileios Porphyrios sehr gut kannte, ihn benutzte und gegen ihn polemisierte, ist längst gesehen worden[310]. Auf einige Spuren porphyrianischer Lehren in seinem Werk „In Hexaemeron" haben wir schon hingewiesen[311]. Gerade das 7. Kapitel der ersten Homilie ist voll von Spuren, die auf platonische Schullehre weisen[312]. Dies und die Übereinstimmung mit den übrigen Parallelen (zumal die wörtliche Übereinstimmung des Basileios mit Zacharias von Mytilene bei gleichzeitigen Divergenzen) zeigen, daß Basileios dem Porphyrios folgt.

Bei Aeneas von Gaza taucht der Name Porphyrios kurz vor der von uns übersetzten Stelle auf, allerdings nicht als Beleg für die Lehre von der ewigen Koexistenz von Gott und Welt, sondern für die zeitliche Entstehung der Hyle aus Gott — eine bewußte oder unbewußte Fehlinterpretation des Porphyrios durch Aeneas[313]. Da Aeneas den Porphyrios gut zu kennen scheint — er zitiert ihn S. 12, 12. 14, 1. 34, 8 Col. und an unserer Stelle gleich mit zwei Schriften — möchte ich in ihm die Quelle für das Platonikerreferat und seine Umgebung sehen[314].

Auch Zacharias wird letztlich auf Porphyrios zurückgehen, den er S. 89 Boiss. anführt, wenngleich der Nachweis im einzelnen schwierig ist. Es fällt allerdings die Berührung des Zacharias mit Philoponos und die wörtliche Übereinstimmung mit Basileios auf: Zacharias spricht vom „Beispiel", das πρὸς τὸ ζητούμενον führen solle, während Philoponos die „Bilder" verwirft, ἅς οὐδὲν ὅρῳ κοινὸν ἐχούσας πρὸς τὸ

[309] Vgl. oben S. 157 ff.

[310] Vgl. W. Theiler, Byz. Zeitschr. 41, 1941, 171 ff; P. Courcelle, REG 80, 1967, 406. Basileios war vermutlich ein Schüler des Neuplatonikers Eustathios; vgl. F. Schimmel, Phil. Woch. 42, 1922, 620 ff.

[311] S. o. S. 166, Anm. 304.

[312] Z. B. die letztlich auf Aristoteles zurückgehende Unterscheidung von ποιητικαί, πρακτικαί, θεωρητικαί τέχναι; die Betonung der Güte (nach Tim. 29 E), Weisheit und Fähigkeit des weltschaffenden Gottes; das Zusammenfügen der Einzelteile zur Kosmosharmonie (nach Tim. 31 B ff); die Schaffung der ἄκρα als die logisch erste Stufe der Weltschöpfung bei gleichzeitiger Schaffung der μέσα (nach Tim. 31 B); πάντα ἐν πᾶσι μέμικται (nach Tim. 40 A 2—4; vgl. Numenios, test. 28 und Prokl. Tim. II 9, 2 ff).

[313] Aeneas deutet die bei Porphyrios ontologisch verstandene Priorität bewußt in eine zeitliche Priorität um. Vgl. M. Wacht, Aeneas v. Gaza als Apologet, Bonn 1969, 73.

[314] Das Platonikerreferat wurde schon von Theiler, Porphyrios 16 auf den Plotinschüler zurückgeführt. Aus Porphyrios stammt wahrscheinlich auch das Attikosfragment S. 46, 16 ff C.

ζητούμενον. Basileios und Zacharias zitieren in wörtlicher Übereinstimmung die Beispiele von Körper und Schatten, strahlendem Körper und Glanz. Liegt hier nicht in beiden Fällen ein Nachklang des porphyrischen Wortlautes vor?

Das Sallustzitat steht in einer Umgebung, die auf Porphyrios weist (s. u. S. 191 ff)[315]. Aber auch in dem kurzen Abschnitt, den wir zitiert haben, ist echt porphyrisch der Gedanke, daß die ἀγαθότης des Gottes der Seinsgrund für die Welt und damit für ihren ewigen Bestand ist (s. o. S. 143 ff. 159 f).

Können so die genannten Texte meist schon aus sich mit hoher Wahrscheinlichkeit auf Porphyrios zurückgeführt werden, so gewinnt diese Rückführung an Gewißheit dadurch, daß die Texte sich gegenseitig stützen und ergänzen. Nicht nur die Summe der auf Porphyrios weisenden Einzelheiten macht diesen zum auctor der vertretenen Lehren, sondern vor allem auch die Breitenwirkung dieser Lehren in der christlichen und der heidnischen Literatur; denn kein anderer Platoniker der Zeit hat im Osten und Westen, bei Christen und Heiden so nachhaltig gewirkt wie Porphyrios[316]. In ihm dürfen wir also mit Sicherheit den Gewährsmann für die Beispielreihe sehen.

Des Porphyrios Schüler *Jamblich* war in vielen Punkten mit den Timaiosexegesen seines Lehrers nicht einverstanden[317], seiner Erklärung der Schöpfungsgeschichte im Timaios scheint er jedoch im wesentlichen zugestimmt zu haben[318]. Oben S. 146 ff haben wir einen Bericht des Proklos über die Ansichten „des Porphyrios und des Jamblich" besprochen. Nach diesem Bericht zu urteilen, hat Proklos zwischen beider Lehren keinen wirklich entscheidenden Unterschied entdeckt. Prokl. Tim. I 277, 11 zufolge hat Jamblich wie Porphyrios das γενητόν im Sinne des σύνθετον gedeutet, welches seinerseits auf die Abhängigkeit von einer anderen Ursache als es selbst hinweist. Der Darstellung des eigenen Standpunktes ging wie bei Porphyrios die Auseinandersetzung mit seinen Vorgängern voraus, wie aus Prokl. Tim. I 382, 12 ff und I 290, 11 ff ersichtlich ist. Die erste, schon im

---

[315] Schon Theiler, Porphyrios 16 sah in Porphyrios den Gewährsmann für Sallust an unserer Stelle.

[316] P. Courcelle, Les lettres grecques en Occident, Paris 1948, 203, Anm. 8: „Jamblique ne paraît pas avoir été lu en Occident"; Hadot 80 ff.

[317] Vgl. z. B. Prokl. Tim. I 19, 9 ff. 307, 14 ff. 440, 16 ff u. ö. Zum Gegensatz, in den sich Jamblich zu seinem Lehrer stellte, vgl. Hadot 92 ff.

[318] Dies, obschon nach G. Mau, RE s. v. Jamblichos 3, Bd. IX 1 (1914), 645 Porphyrios „keinen entscheidenden Einfluß auf den Schüler gewonnen (hat)".

Zusammenhang mit Porphyrios behandelte Stelle setzt sich mit Plutarch und Attikos auseinander, die zweite zeigt, daß neben den ἑτερόδοξοι (Prokl. Tim. I 287, 24; gemeint sind Plutarch und Attikos) auch die altakademischen Erklärungen κατ' ἐπίνοιαν und σαφηνείας χάριν untersucht und kritisiert wurden. Gegen die Erklärung der Weltschöpfung als Gedankenexperiment wendet Jamblich ein, daß man auf diese Weise ebensogut schließen könne, der Demiurg dieses Alls sei ein bloßes Gedankenexperiment, er existiere lediglich κατ' ἐπίνοιαν, nicht aber κατ' ἀλήθειαν[319]; denn aus dem Faktum des Gewordenseins des Alls schließe man auf die das All erschaffende Ursache (Prokl. Tim. I 290, 5 ff). Wenn also, will Jamblich sagen, die Weltschöpfung ein reines Gedankenspiel ist, dem keine Realität entspricht, ist ebenso der Demiurg bar aller Wirklichkeit. Zur zweiten Erklärung, σαφηνείας χάριν, bemerkt er (I 290, 11 ff), diese sei zwar in gewisser Weise richtig, aber nicht hinreichend (αὔταρκες). „Die Klarheit (τὸ σαφές) hat nämlich einen Wert, wenn sie der Wissenschaft angemessen ist; denn auch wenn das All (von Platon) als ewig dargestellt worden wäre, wäre es möglich gewesen, die ihm von dem Gott geschenkten Güter aufzuzeigen."

Jamblich hält also die alten Erklärungen nicht gerade für falsch, aber doch für gefährlich und nicht ausreichend. Dazu ist zu vergleichen: Julian, orat. IV S. 145 D — 146 B:

„Um Helios herum bestand der sichtbare Kosmos von Ewigkeit her, und von Ewigkeit her hat das Licht, das den Kosmos umgibt, seinen Platz, nicht nur jetzt, damals jedoch nicht, und nicht bald auf diese, bald auf jene Weise, sondern immer in gleicher Weise. Wenn aber jemand diese ewige Natur als Gedankenexperiment in zeitlichem Sinne betrachten wollte, dann würde er wohl leicht erkennen, wie großer Güter Ursache für den Kosmos der mit einem Mal (ἀθρόως) alles erhellende Allkönig Helios von Ewigkeit her ist.

Ich weiß, daß der große Platon und nach diesem ein Mann, der zwar der Zeit, nicht aber der Natur nach hinter diesem zurücksteht — ich meine Jamblich aus Chalkis, der uns in alle anderen Lehren der Philosophie und auch in diese durch seine Schriften eingeweiht hat[320] — das γενητόν im Sinne einer Hypothese (ἄχρις ὑποθέσεως) verwandt

[319] Vgl. Prokl. Parm. 1054, 27 ff.

[320] Zur Wertschätzung des Jamblich durch Julian vgl. die überschwenglichen Worte Orat. IV 157 C ff; Ep. 12 S. 18—20 Bidez = Hadot 80. Praechter, Richtungen 118: „Philosophisch sind sie (die Schriften Julians) ganz abhängig von Jamblich." Vgl. Hadot 80 f.

und eine gleichsam zeitliche Schöpfung angesetzt haben, damit man die Größe des von Gott Geschaffenen einsehe. Indes darf ich, der ich hinter dem Talent jener beiden Männer gänzlich zurückbleibe, mich in keiner Weise in Gefahr begeben, da der berühmte Heros Jamblich auch eben diesen Ansatz einer zeitlichen Schöpfung des Kosmos im Sinne einer reinen Hypothese als nicht ungefährlich ansah."

Wie in nahezu allen Stücken seiner philosophischen Ansichten ist Julian auch hier von Jamblich abhängig. Für den zweiten Abschnitt sagt er das selbst, aber auch die Grundgedanken des ersten stammen aus dem Neuplatoniker, wie durch den Vergleich mit Prokl. Tim. I 382, 20 ff leicht zu zeigen ist. Lediglich die Hervorhebung des Helios als Allkönig ist wohl Eigentum des Kaisers [321].

Die Erklärung ἄχρις ὑποθέσεως ist sachlich identisch mit der κατ' ἐπίνοιαν-Auslegung. Beide sieht Jamblich als gefährlich an, und Proklos gibt die Begründung dafür: Auch der Demiurg könnte sich bei diesem Vorgehen als reine Hypothese erweisen. Die Berufung auf die σαφήνεια birgt nach Jamblich zwar einen Kern an Wahrheit, doch darf sie nicht allein stehen [322].

Proklos sagt nicht expressis verbis, welche Zusatzerklärung Jamblich verlangte. Es kann jedoch kein Zweifel daran bestehen, daß es die komplementäre Auslegung κατ' αἰτίαν — ἀεὶ ἐν γενέσει εἶναι war, die Prokl. Tim. I 277, 11 ff als die eigentliche Erklärung des Jamblich angibt. Denn es versteht sich, daß nur diese Erklärung davor schützen konnte, den Demiurgen zum bloßen Gedankenexperiment werden zu lassen. Daher denn Jamblich auch in dem Proklosreferat im Anschluß an die Kritik der κατ' ἐπίνοιαν-Erklärung darauf hinweist, daß das Gewordensein (τὸ γενητὸν εἶναι) des Kosmos auf die ποιητικὴ καὶ δημιουργικὴ αἰτία des Alls weise (290, 7—9). Ferner fällt auf, daß Proklos im Anschluß an das Jamblichreferat gerade die komplementäre Erklärung ausführlich behandelt. Möglicherweise folgt er hier Jamblich.

Hier wird nun auch klar, weshalb Porphyrios die ‚Schlagworte' ἐξ ὑποθέσεως — κατ' ἐπίνοιαν mied: schon er hat die Gefahr gesehen, die diese ‚Schlagworterklärungen' in sich bargen, solange nicht gesagt wurde, was sie implizieren und was nicht. Daher zog er es vor, die ‚Schlagworte' zu meiden und den Sachverhalt darzustellen.

---

[321] Vgl. aber schon Jamblich, De myst. VII 2 f und später Hermeias in Phaedr. S. 44, 10 ff. 45, 11 ff C.

[322] Zur Tradition, in der Julian steht, vgl. Hadot 243 und Umgebung.

Mit Porphyrios hängt auch des *Calcidius* Interpretation der Weltwerdung im Timaios zusammen[323]. Calcidius ist einer der wenigen Christen, die den Timaios im Sinne einer unzeitlichen Entstehung interpretierten[324]. — Er berichtet uns 276 S. 280, 14 ff, daß selbst Interpreten der Genesis eine Entstehung des Kosmos in der Zeit ablehnten; wahrscheinlich ist Origenes gemeint, der vorher genannt ist.

Seine eigene Lehre trägt uns Calcidius in den Kap. 23—25 (S. 73, 6 ff) vor:

„Platon behauptet, der Kosmos sei entstanden, weil körperlich[325], und ebenso, er sei unauflöslich[326], obschon doch das, was geschaffen und was geboren wird[327], nach der Erschaffung sich auflöst und nach der Geburt zugrundegeht[328]. Um seine Ansicht zu stützen, die der Meinung der Menschen zuwiderläuft, sagt er,

A) von wem er geschaffen ist,
B) woraus er besteht,
C) nach welchem Vorbild er errichtet worden ist, aus welchem Grund[329] und inwiefern er in Ewigkeit fortdauert.

Denn alles, was ist, ist entweder

a) Werk Gottes oder
b) der Natur oder
c) des menschlichen Künstlers, der die Natur nachahmt.

A) Ursprung und Anfang der Werke der Natur sind die Samen, die nach ihrer Entstehung umschlossen werden entweder vom Schoß der

[323] Zur Abhängigkeit der Platoniker des Westens von Porphyrios vgl. Zeller III 2 S. 921, Anm. 1; Praechter, Richtungen 154 f; Hadot 80 ff. Speziell zum Einfluß des Porphyrios auf Calcidius vgl. Waszink XC ff; Hadot 85.

[324] Einzig 334 S. 328, 4 f (*factum* vero *generatumque* et visibile animal vult intellegi sensilem mundum sc. Plato) könnte man im Sinne einer realen Schöpfung „more Christiano“ (Waszink z. St.) verstehen.

[325] Vgl. Tim. 28 B 7 f.

[326] Vgl. Tim. 32 C 3, dann 41 A 7 ff.

[327] „Was geboren wird“, weist auf Dinge, die nach dem Gesetz der Natur entstehen, „was geschaffen wird“, auf künstlerisches Schaffen. Natürliches und künstlerisches Schaffen sind die Bereiche, aus welchen der allgemeine Erfahrungssatz abgeleitet ist, daß etwas Gewordenes zugrundegehen muß. Anders Waszink zur Stelle.

[328] Der alte Einwand des Aristoteles gegen den Timaios (De caelo 279 b 17 ff), von Calc. 26 S. 77, 16 ernstgenommen.

[329] In der Vorlage des Calcidius war dies wahrscheinlich ein weiterer Punkt der Argumentation: die Güte Gottes als Ursache (vgl. Tim. 29 E 1 ff) für die ewige Existenz des Kosmos; vgl. Prokl. bei Philop. Aet. mundi VI S. 119, 14 ff. VI 27 S. 224, 18 ff (aus Porphyrios); Calcidius übergeht dieses Argument.

Erde zur Erzeugung der Baum- und Feldfrüchte oder von der Fruchtbarkeit der Zeugungsorgane, die den empfangenen Keim des Lebewesens heranwachsen lassen. Deren aller Entstehung erfolgt in der Zeit; denn gleich und gleichaltrig ist die Entstehung der Natur und der Zeit [330]. So ist den Werken der Natur, weil sie einen Anfang genommen haben in dem Zeitpunkt, in dem sie zu sein begannen, innerhalb des Zeit-Kontinuums auch Ende und Untergang bestimmt.

Von Gottes Werken hingegen ist ein Ursprung und Anfang nicht faßbar; denn es gibt keinen sicheren Punkt, keine Zeitangabe, in der seine Werke zu sein begannen [331], höchstens, wenn überhaupt, einen Grund [332] — und auch dieser selbst ist nur mit Mühe erkennbar — warum ein jedes von ihnen existiert und aus welchem Beweggrund, wofern es ausgemacht ist, daß nichts von Gott ohne Grund geschaffen wurde.

Wie also jenen Dingen, die nach dem Gesetz der Natur geschaffen werden, ihr Same die Grundlage ist, so sind Grundlagen derjenigen Dinge, die Gott geordnet hat, die Gründe, die der göttlichen Vorsehung deutlich und klar vorschweben. Gott aber ist vor der Erstellung der Zeit und in alle Ewigkeit — denn die Zeit ist ein Abbild der Ewigkeit [333] — also sind auch die Gründe aller Werke Gottes früher als die Zeit, und wie der Gott in Ewigkeit ist, so sind auch die Gründe in Ewigkeit. Woraus folgt [334], daß, was immer durch Gott entsteht, nicht temporär ist [335], was aber nicht temporär ist, keinem Gesetz der Zeit unterliegt. Die Zeit bringt Wechsel im Lebensalter, Krankheiten, Altersschwäche, Tod mit sich; von all dem ist somit alles, was von Gott errichtet wird, unberührt [336], und sein Ursprung ist kausativ, nicht temporär. Auch die wahrnehmbare Welt ist ein Werk Gottes; also

---

330 Vgl. Philon, Op. m. 26: die Zeit und der Kosmos sind gleichaltrig (ἰσῆλιξ) — nach Tim. 37 D 5—7. 38 B 6.

331 Vgl. Augustin, Conf. XI 30, 40.

332 „Grund" ist eine unbefriedigende Wiedergabe von „causa", das wie *αἰτία* auch den Beweggrund, die Ursache, umfaßt.

333 D. h. die Ewigkeit ist der Zeit vorgeordnet, ihr kommt ontologische Priorität zu, nicht zeitlich existente. Im selben Sinne ist auch Gott früher als die Zeit. Vgl. Augustin, Conf. XI, 30, 40.

334 Hier springt Calcidius in der Gedankenfolge. Das ausgelassene Zwischenglied müßte etwa lauten: Der ewige Grund für ein Werk setzt dessen ewige Existenz voraus, denn er ist immer Grund und Ursache von etwas.

335 Vgl. Tim. 41 C 2 f. 6 — D 1, 69 C 3 — 6. Calcidius meint: Was Gott schafft, wird nicht von der Zeit umfaßt, so daß es Anfang und Ende hätte; es existiert also nicht eigentlich i n der Zeit (s. Anm. 330) und unterliegt damit nicht ihren Gesetzen, d. h. Entstehen und Vergehen.

336 Vgl. Tim. 41 C 2 ff mit 33 A 2 ff.

ist auch ihr Ursprung kausativ, nicht temporär[337]. So ist denn die wahrnehmbare Welt, mag sie auch körperhaft sein, dennoch als von Gott geschaffene und geordnete ewig (Kap. 23).

B) Der Kosmos besteht andererseits aus den ungeschmälerten und unverminderten Elementen, ‚aus allem Feuer', wie er sagt ‚und der gesamten Luft', und aus den übrigen Elementen ohne Beeinträchtigung irgendeines Teiles. Daher kommt es, daß auch nicht der kleinste Teil eines Elementes außerhalb des Umkreises der Welt zurückgeblieben ist (vgl. Tim. 32 C 6—8). Da all diese Elemente teils kalt, teils warm sind, fallen Kälte und Wärme die Welt nicht zu ungelegener Zeit von außen an und erregen in ihr Krankheit[338]; sie steht also außerhalb des Zwanges zum Gebrechen und ist daher ewig.

‚Aber (so könnte man einwenden) die Natur des Körpers ist unstet und fließend[339], und die Welt besteht aus dem Körper'. — Indes, auch Schaden und Untergang der Teile bestehen nicht im Fließen, sondern im Ausfließen, d. h. im Fließen nach draußen[340] — es geht ja verloren, was sich aus dem Gesamtverband gelöst hat —; da aber alle Elemente in den Kosmos hineingenommen sind, existiert mit Sicherheit nichts außerhalb des Umkreises der Welt. So hat denn das, was der Natur seines Körpers nach fließt, keine Möglichkeit auszufließen; es fließt innerhalb[341], nicht nach außen[342]. An den Gesamtverband des Alls fällt schließlich jeglicher Verlust zurück und dient zur Auffrischung der Teile, die infolge ihres Alters erschlafft sind[343] (Kap. 24).

C) Was hat es mit dem Argument auf sich, der Kosmos sei nach dem Vorbild eines anderen Kosmos und der unwandelbaren Ewigkeit

[337] Vgl. 139 S. 179, 15 ff und unten S. 177, Anm. 357.

[338] Ganz nach Tim. 33 A 2 ff: ἔτι δὲ ἵν' ἀγήρων καὶ ἄνοσον ᾖ, κατανοῶν ὡς συστάτῳ σώματι θερμὰ καὶ ψυχρὰ (partim frigida, partim calida) καὶ πάνθ' ὅσα δυνάμεις ἰσχυρὰς ἔχει περιιστάμενα ἔξωθεν καὶ προσπίπτοντα ἀκαίρως (nulla importuna ... extrinsecus accessione) λύει καὶ νόσους γῆράς τε ἐπάγοντα (moveant aegritudinem) φθίνειν ποιεῖ.

[339] Vgl. Tim. 43 A 5 f. 42 A 4 f.

[340] Vgl. Tim. 81 B 4 f.

[341] Ist nicht zu lesen in⟨tus⟩ bzw. in⟨tra⟩ fluit?

[342] Im Gegensatz zu den innerweltlichen Körpern; vgl. Tim. 33 C 4 — D 3 mit 81 B 4 f. Das Argument ist auch Plotin bekannt: II 1 [40] 3, 1 ff. Vgl. Waszink I 72 f.

[343] Das hier beschriebene Phänomen ist nicht das große Jahr (so Waszink z. St. nach Steinheimer 10 f), sondern die ständige Erneuerung des Kosmos aus sich selbst; vgl. Tim. 33 C 3 — D 3 und Arnobius, Adv. nat. I 8 Ende, wo auch auf Tim. 22 D angespielt wird.

errichtet[344]? Nun zweifelt niemand daran, daß das, was einem ewigen Vorbild ähnlich errichtet wird, Ähnlichkeit mit der unendlichen Dauer besitzt. Unendliche Dauer aber gibt es in der Ewigkeit. Daher ist das Vorbild, d. h. der geistige Kosmos, in Ewigkeit, das aber, was nach dem Vorbild errichtet worden ist, nämlich der wahrnehmbare Kosmos, existiert durch die Zeiten[345]. Der Zeit ist es zweifellos eigen voranzuschreiten, der Ewigkeit eignet Bleibe[346] und ständiges Verharren im Selben[347]; ebenso hat die Zeit Teile, Tag und Nacht, Monate und Jahre[348], die Ewigkeit hat keine Teile. Desgleichen gibt es Arten der Zeit, Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, das Wesen der Ewigkeit (hingegen) existiert einförmig nur in dauernder Gegenwart[349]. Der geistige Kosmos *ist* also immer, dieser (sichtbare Kosmos hingegen) als sein Abbild war, ist und wird immer sein“[350] (Kap. 25).

Der Gedankengang des Calcidius ist im groben klar, bietet aber im einzelnen manche Schwierigkeiten. Er lautet folgendermaßen:

Platon nennt die Welt geworden und dennoch unvergänglich — gegen die verbreitete Ansicht, nach der alles Entstandene vergeht. Zur Heilung des angeblichen Widerspruchs gibt er an,

A) von wem die Welt geschaffen wurde,
B) woraus sie besteht,
C) nach welchem Vorbild sie errichtet worden ist[351].

Über allem steht die Frage, aus welchem Grund und inwiefern der Kosmos ewig andauert, obschon er geworden sein soll[352].

---

344 Dieses Argument wurde auch von Porphyrios angeführt: Philop. Aet. mundi VI 27 S. 224, 18 ff = oben S. 159.

345 Vgl. Tim. 38 C 1—3: τὸ μὲν γὰρ δὴ παράδειγμα πάντα αἰῶνά ἐστιν ὄν, ὁ δ' αὖ (οὐρανὸς) διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον γεγονώς τε καὶ ὢν καὶ ἐσόμενος.

346 „aevi propria *mansio*“ ist nach Waszink I 71 ein porphyrischer Ausdruck.

347 Vgl. Tim. 37 D 5 ff: εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα τοῦτον ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν; vgl. ferner 37 E 6 — 38 A 8.

348 Vgl. Tim. 37 E 1—3.

349 Vgl. Tim. 37 E 3 ff.

350 Vgl. Anm. 345.

351 Steinheimer 7 vergleicht die drei Gründe, die Proklos Tim. II 55, 5 ff vorbringt, nicht ganz zu Recht; denn 1. gab der Gewährsmann des Calcidius wahrscheinlich einen vierten Grund an (vgl. oben S. 172, Anm. 329); 2. ist das εἶδος des Proklos nicht identisch mit dem „Vorbild“ des Calcidius.

352 Vgl. oben S. 172, Anm. 329.

Zu A): Dreifach lassen sich die gewordenen Dinge unterscheiden

a) Werke Gottes

b) Werke der Natur

c) Werke des menschlichen Künstlers, der die Natur nachahmt.

Zu a) Die Werke Gottes sind ewig, weil ihr Urheber und ihre Prinzipien überzeitlich und ewig sind. Die Welt als Werk Gottes ist also ewig.

Zu b) Die Werke der Natur sind zeitlich, weil die Natur selbst und ihre Prinzipien zeitlich sind.

Zu c) Dieser Punkt wird keiner Behandlung für wert befunden, da für ihn dasselbe zutrifft wie für Punkt b).

Zu B): Da der Kosmos aus der gesamten Elementenmasse besteht und nichts draußen bleibt, kann ihn nichts von außen befallen und Krankheit und Untergang hervorrufen — wie etwa beim Menschen. Also ist der Kosmos ewig [353].

Einwand: alles Körperliche fließt, also kann es keinen ewigen Bestand haben. Replik: Nur wo die Möglichkeit besteht, sich vom Ganzen zu lösen und es in einem defizienten Zustand zurückzulassen, ist das Ganze vom Untergang bedroht. Im Falle des Kosmos hingegen gibt es kein Lösen vom Ganzen, nur inneren Fluß der Teile.

Zu C): Die Welt ist nach einem Vorbild geschaffen, das ewig ist; sie muß also ihrem Vorbild auch, was die Ewigkeit angeht, ähnlich sein. Der intelligible Kosmos existiert daher in rein präsentischer Ewigkeit, der sichtbare Kosmos als gewesener, seiender, künftiger durch alle Zeiten hindurch.

Für Calcidius verfolgt Platon in der Darstellung der Weltentstehung des Timaios im wesentlichen pädagogische Absichten. Seine Lehre ist klar und unanfechtbar: er lehrt, die Welt sei geworden und dennoch unvergänglich. Da diese Lehre uneinsichtigen Menschen anstößig erscheint — denn alles Entstandene vergeht, wie sie glauben — muß Platon weiter ausholen und auf die Faktoren hinweisen, die die Behauptung rechtfertigen, die Welt sei geworden und unvergänglich:

Da ist zunächst ihr Schöpfer, der Gott: er vermag nur Ewiges, nach vorwärts und rückwärts Unbegrenztes, zu erstellen. Denn es ist kein Zeitpunkt faßbar, an dem seine Werke zu existieren begonnen hätten, höchstens ein Grund für ihre Existenz, und auch dieser nur mit Mühe.

---

[353] Eigentlich beweist dieses Argument nur die Unvergänglichkeit des Kosmos, nicht die Anfangslosigkeit.

Er selbst und die in ihm liegenden Gründe (Ursachen) seiner Werke existieren vor aller Zeit in Ewigkeit. (Sie sind aber — so müssen wir ergänzen[354] — nur so lange Ursachen, wie ein Verursachtes vorhanden ist[355]. Also existieren die Werke Gottes so lange wie der Gott und seine Gründe [Ursachen] selbst existieren, d. h. immer.) Das von Gott Geschaffene wurde nicht in der Zeit geschaffen und unterliegt damit nicht ihren Gesetzen des Werdens und Vergehens. Vom Ursprung der Welt sprechen heißt also nur, ihr eine Ursache ihrer Existenz zugestehen, nicht aber einen zeitlichen Beginn.

Da ist zweitens weder äußere noch innere Ursache, die den Kosmoskörper zerstören könnte.

Da ist drittens das ewige Vorbild, dessen ewiges Abbild der Kosmos ist.

Auf diese Weise, meint Calcidius, werden die Uneinsichtigen sowohl über die außergewöhnliche Art der Entstehung des Kosmos belehrt als auch von der ewigen Fortdauer desselben überzeugt.

Fragt man nach dem Gewährsmann, dem Calcidius hier gefolgt ist, so wird man gerade durch den dritten Beweisgang auf Porphyrios verwiesen (s. o. S. 159 f)[356]. Sollten auch die beiden übrigen Beweisgänge aus ihm genommen sein[357]?

Der rücksichtsvoll-lehrhafte Ton setzt sich im folgenden Kapitel fort:

„Von hier schreitet Plato zur Behandlung der Weltseele fort und bespricht zunächst jenes Problem, daß in Umkehrung der richtigen Reihenfolge über die Errichtung des Kosmoskörpers gesprochen wurde, bevor das Einhauchen der Seele zur Diskussion gestanden

354 Vgl. oben S. 173, Anm. 334.

355 Vgl. Sext. Emp. Math. IX 234 und oben S. 126 ff.

356 Der Gedanke, daß die Welt als Nachbild des ewigen Vorbildes *durch alle Zeiten hindurch* (per tempora) existiert, kehrt mehrfach bei Proklos wieder, wie später gezeigt werden soll. Auch dies deutet darauf hin, daß der von Calcidius benutzte Porphyrios Urheber des Gedankens hier wie dort ist.

357 So Steinheimer 3 ff; anders Waszink LXV, der seine Stellungnahme inzwischen allerdings modifiziert hat (Waszink I 69 ff: durch Porphyrios vermitteltes mittelplatonisches Schulgut). Für Porphyrios als Gewährsmann spricht das plotinische Argument gegen einen Schluß vom Fließen der Teile auf ein Vergehen des Kosmos im Abschnitt B), dem auch Macrob. Somn. Sc. 2, 12, 14 — aus Porphyrios? — seine Bewunderung nicht versagte. Die Diktion origo eius causativa est, non temporaria (S. 74, 18 f) erinnert stark an das fr. 93 Sodano: „giacché Platone non ha sostenuto che il mondo abbia un principio temporale, ma un *principio dal punto di vista causale*, e che la causa del suo nascere debba considerarsi quale il suo principio".

hat[358]; denn die Seele besteht früher als jeglicher Körper[359]. Auch läßt er von seinem Vorhaben nicht ab, da er die Welt als von Gott geschaffen gelehrt hat, nun auch die Seele des Kosmos als von Gott geschaffen zu schildern. Einzig und allein in dieser Schrift läßt sich feststellen, daß Platon die Erzeugung ewiger Dinge erwähnt. Dies geschieht, so glaube ich, zu dem Zweck, damit die Menschen, wenn sie hören, daß es Dinge gibt, die zu keiner Zeit aus einem Ursprung entstanden sind (d. h. die nie zu sein begonnen haben), nicht glauben, die alles überragende Stellung des höchsten Gottes werde eingeschränkt, wenn Dinge den gleichen Vorzug hohen Alters besitzen wie der Gott. Sie wissen nicht, daß man in ganz verschiedener Weise vom Ursprung ewiger und vergänglicher Dinge spricht; denn Urheberschaft und Ursprung vergänglicher Dinge ist das, was dem Entstehen der übrigen Dinge voraufgeht, so wie der Vater Ursprung seines Sohnes ist und die Gründer von Völkern und Städten Ursprünge derselben sind; der Ursprung und die Spitze der göttlichen Geschlechter und ewigen Scharen hingegen wird nicht aufgrund eines Zeitvorsprungs, sondern aufgrund der Vorrangstellung seiner Würde (als Ursprung) erschaut.

Die Ursache (für das mangelnde Unterscheidungsvermögen der Menschen) liegt entweder darin, daß wir die Urheberschaft und die Verantwortung für ein vollbrachtes Werk eher den Händen als der Planung des Verstandes zuzuschreiben pflegen, oder darin, daß die meisten Menschen die göttliche Natur nach ihrer sterblichen beurteilen und der Ansicht sind, alles entstehe und es gebe nichts, was nicht entstanden ist. Menschen dieser Geisteshaltung kann man nur schwer davon überzeugen, daß Gott der Urheber der Welt ist, wenn er sie nicht wie ein Baumeister mit seinen Händen und durch Einsatz der übrigen Glieder gebaut hat[360].

Sicher muß man, wie ich glaube, die Absicht des Verfassers berück-

[358] Die Stelle ist seltsam; vgl. 33 S. 82, 12 f Waszink; inspiratio könnte ein Reflex christlicher Lehre sein, vgl. Gen. 2, 7. Doch spielt der Gott als die Quelle allen Lebenshauches auch bei Porphyrios eine große Rolle (vgl. Hadot 398 ff). Gott ist die Macht qua cuncta vivefiant et, quasi vivendi fonte, *in vitales spiritus erigantur* ... quis est iste, unde in aeterna atque in mortalia *vitalis spiritus spirat* ... ? (Porph. bei Mar. Victorinus, Adv. Ar. IV 11, 37 ff). Gott *haucht* den Wesen den Lebensodem ein (adflare, ebd. IV 5, 15 f); vgl. Prokl. Remp. II 212, 23 f: der Demiurg haucht (ἔπνευσεν εἰς) der Welt Leben ein. Proklos folgt in der Auslegung des Er-Mythos weitgehend dem Porphyrios: ebd. 97, 13 ff. Inspiratio ist dann die Übersetzung von ἔμπνευσις, wozu oben S. 154, Anm. 268.

[359] Tim. 34 B 10 — 35 A 1.

[360] Dies ist eine Replik auf den epikureischen Spott bei Cicero N. D. I 19 f und Aetios I 7, 7 (= oben S. 25 und S. 30 f). Vgl. auch Augustinus, Conf. XI 5, 7 (nach Porphyrios: Theiler, Porphyrios 16). XII 27, 37.

sichtigen. Denn wenn es ihm in dieser Schrift in erster Linie darum zu tun wäre nachzuweisen, daß die Seele unsterblich sei, dann wäre eine Erwähnung der Entstehung der Seele fehl am Platz, und zwar aus dem Grund weil alles, was entsteht, auch vergeht. Da die Schrift jedoch von der Errichtung der Welt, d. h. der Dinge überhaupt, handelt, war es vorderhand von Nutzen, die Seele des Kosmos als eine entstehende und gleichsam ans Licht tretende einzuführen, damit eben dadurch die Hörer sich eine Gestalt der Seele vorzustellen vermöchten, so wie sie von allen Dingen, die entstehen, deren Gestalt sehen“ (Kap. 26).

Der Abschnitt zeigt eine klare Gliederung:

1) S. 76, 7—11: Vom Kosmoskörper zur Kosmosseele überleitende Worte.
2) S. 76, 11 — 77, 13: Angabe von Gründen für die Darstellung des Entstehens ungewordener Dinge im Timaios überhaupt.
3) S. 77, 13—20: Der Grund für die Darstellung des Entstehens der Seele.

Das Kapitel steht an der Wende vom Kosmoskörper zur Kosmosseele und gehört zu beiden, denn es soll im zentralen Mittelteil grundsätzlich klären, weshalb Platon im Timaios, und nur in diesem Dialog, unentstandene Dinge im Entstehen schildert. Erst am Schluß erfolgt die Zuspitzung der Fragestellung auf die Weltseele. Der Grund, weshalb Calcidius diese grundsätzliche Erörterung erst hier anbringt, ist darin zu sehen, daß die Entstehung der Seele von größerer Brisanz ist als die des Weltkörpers, da ihr klare Aussagen anderer Dialoge entgegenstehen, während von einer Ewigkeit des Kosmos bei Platon sonst nichts zu finden ist.

Im Mittelteil des Kapitels wird, wie gesagt, das Problem allgemein im Hinblick auf alle ungewordenen Dinge erörtert: Es ist Rücksicht auf den Leser, die Platon in seinem Vorhaben bestimmt, und zwar 1.) Rücksicht auf den Glauben des Lesers an Gottes Würde und Erhabenheit (S. 77, 1—2) und 2.) Rücksicht auf sein Fassungsvermögen (S. 77, 11—13). Anders ausgedrückt: Platon will dem Glauben des Lesers an die Größe Gottes keinen Schaden zufügen (S. 77, 1—2), sondern vielmehr den Glauben an den Schöpfergott im Leser bekräftigen (S. 77, 11—13). Beides zwingt ihn zur zeitlichen Darstellung des unzeitlichen Geschehens.

Das Argument der Rücksichtnahme auf den Leser ist uns schon bei Tauros (Philop. Aet. m. VI 21 S. 187, 2 ff, s. o. S. 115) begegnet, und

zwar gerade in dieser doppelten Form der Vorsicht vor Schaden und der Bekräftigung des Glaubens — hier an den Schöpfergott, bei Tauros an die Vorsehung. Das Doppelargument ist also altes Schulgut und stammt aus dem Platonismus vor Plotin, wie Waszink zur Stelle mit Recht hervorhebt (vgl. oben S. 119).

Der dritte Abschnitt spitzt die Fragestellung auf das spezielle Problem der Entstehung der Weltseele zu: Platons Hauptziel im Timaios ist nicht, die Ewigkeit der Seele zu beweisen, sondern die Betrachtung der Beschaffenheit des Kosmos, d. h. des Gesamt der Dinge — zu welchen auch die Seele gehört. Die Seele wird also im Timaios nicht als Einzelphänomen betrachtet, sondern als Phänomen im Gesamtzusammenhang der Dinge. Da Platon das Gesamt der Dinge vorher hat entstehen lassen, obschon es ebensowenig real geworden ist wie die Seele, hielt er es im Augenblick für nützlich, auch die Seele als entstehende einzuführen[361], in der schriftstellerischen Absicht, dem Leser eine Vorstellung von der Gestalt der Seele wie von allen Dingen zu geben. Augenblickliche Nützlichkeitserwägungen leiteten Platon also bei der Schilderung des Entstehens der Weltseele; der Vorteil, den er sich bei seinem Vorgehen versprach, bestand in einer Vorstellungshilfe, einem Modell der Seele, das den Zuhörer und Leser befähigen sollte, sich unter dem unsichtbaren Wesen etwas vorzustellen[362] — ähnlich etwa wie er die Seele im Phaidros mit einem Zweigespann vergleicht, ohne sagen zu wollen, die Seele *sei* ein Zweigespann mit Wagenlenker. Auch bei der Darstellung der Entstehung der Seele sind es also Rücksichten auf den Leser, die Platon nach Calcidius in seinem Vorgehen bestimmen.

Fragt man nach dem Ursprung der Argumentation, so wird man erneut auf Porphyrios verwiesen. Zwar zeigten sich Berührungspunkte mit Tauros, aber Tauros wird kaum direkt von Calcidius benutzt worden sein. Porphyrios ist es gewesen, der Tauros in hohem Maße herangezogen und an die Nachwelt vermittelt hat. Porphyrisch ist jedenfalls der Satz, daß divinorum generum aeternarumque gentium origo et arx non in anticipatione temporis sed *dignitatis eminentia* (= καθ' ὑπεροχὴν τῆς ἀξίας) consideratur[363]. Denn nach Ansicht des

---

[361] Vgl. S. 76, 10 f: nec recedit ab instituto, ut, quia mundum a deo factum asseruit, animam quoque eius factam esse a deo dicat.

[362] Vgl. Calcidius 32 S. 81, 25 ff Wasz.

[363] Dies wurde auch schon von Steinheimer 12 bemerkt, der auf Proklos, Tim. II 114, 33 ff verwies: τὸ πρεσβύτερον καὶ νεώτερον οὐ κατὰ χρόνον ληπτέον ... ἀλλὰ τῇ τάξει τῆς οὐσίας. Da es sich hier um eine Widerlegung des Attikos handelt, ist es von vornherein wahrscheinlich, daß Proklos dem Porphyrios

Plotinschülers hat jeder Seinsrang (τάξις) eine ihm gemäße Würde (ἀξία)[364]. D. h. Würde und Seinsrang implizieren einander, und die Höhe der Würde bestimmt die Höhe des Ranges. Da nach neuplatonischer Lehre jede niedrigere Seinsordnung (τάξις) sich von einer höheren ableitet, gibt die Würde gleichzeitig mit dem Seinsrang auch daß Maß ihres Ursprungseins an. Je größer die Würde, um so höher der Seinsrang, und um so mächtiger der Ursprungscharakter. Die Ursprünge immerwährender Wesenheiten (Nus, Seele, Welt) sind nicht durch ein zeitliches Prius bestimmt, sondern lediglich durch ein Prius an Rang und Würde[365]. Porphyrios also, so möchte ich annehmen, ist der Autor, dem Calcidius im Kapitel 26 folgt[366].

Eine andere Erklärung für das Entstehen der Weltseele im Timaios bringt Calcidius 227 f S. 243, 10 ff:

„Es wurde oben[367] auch nachgewiesen, daß die Seele durch ihre angestammte innere Bewegung sich aus sich selbst bewegt; es folgt also, daß sie auch unsterblich ist und ohne jedes Entstehen, ferner einfach und ohne jegliche Zusammensetzung[368] (Kap. 227).

An dieser Stelle pflegen Menschen, denen an der Suche nach der Wahrheit nichts liegt, mit ihrer übelwollenden Kritik anzusetzen. Sie sagen nämlich, Platon lehre im Phaidros[369], die Seele sei ohne jede Zusammensetzung und folglich unauflösbar[370], und gebe dennoch im

---

folgt. Vgl. Arnob. Adv. nat. II 36: alterum quempiam genitorem ... esse, *dignitatis* et potentiae *gradibus* satis plurimis ab imperatore diiunctum, eius tamen ex aula et *eminentium* nobilem sublimitate natalium. Die Stelle stammt aus Porphyrios: John J. O'Meara, Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine, Paris 1959, 146.

[364] Vgl. Theiler, Porphyrios 19; Beutler, Porphyrios 305: „Der Stufungsgrad der ὄντα ist nach ihrer ἀξία bestimmt ...". Vgl. Porph. bei Prokl. Tim. I 392, 21 (unten S. 224).

[365] Vgl. Porphyrios bei Zacharias von Mytilene, Ammonios S. 105 Boiss. = oben S.165: die Welt ist σύγχρονος oder συναίδιος τῷ θεῷ, nicht aber ὁμότιμος! Vgl. auch dens., a. O. S. 88 = unten S. 193.

[366] Anders urteilt Waszink zur Stelle.

[367] 225 S. 240, 12 f.

[368] Die Gegenposition dazu findet sich bei Hippolytos, Philosophumena I 19, 10, Dox. Gr. 568, 13 ff.

[369] Es müßte heißen „in Phaedone", nämlich 78 B 4 — 80 B 10, da die Seele im Phaidros nicht als unzusammengesetzt bezeichnet wird. Vgl. P. Shorey, Cl. Ph. 12, 1917, 97. In der Phaidonpassage wird die Seele als dem völlig Unzusammengesetzten (den Ideen) am ähnlichsten bezeichnet, sie sei jedoch nicht völlig ohne Zusammensetzung (vgl. die folgende Anmerkung). Die gegnerische Polemik ist also ungerecht und verzerrend.

[370] Vgl. Phaid. 80 B 9 f: ψυχῇ δὲ αὖ τὸ παράπαν ἀδιαλύτῳ εἶναι (προσήκει) ἢ ἐγγύς τι τούτου. Platon äußert sich also sehr vorsichtig. Vgl. A. Graeser, Probleme der platon. Seelenteilungslehre, München 1969, 59.

Timaios zu, sie sei ein zusammengesetztes Gebilde; denn er läßt sie, schlecht und erbärmlich genug, bestehen aus dem unteilbaren und teilbaren Wesen und ebenso aus der verschiedenen und identischen Natur, wobei sie der Werkmeister Gott zusammenfügt und gleichsam zusammenleimt[371]. Diese Kritiker wissen nicht, daß zusammengesetzt dasjenige ist, was einen Anfang seiner Fertigstellung in der Zeit hat, z. B. ein Schiff oder ein Haus[372], daß es aber auch etwas gibt, was zwar nicht zusammengesetzt worden ist und dennoch den Begriff der Zusammensetzung (ratio compositionis) besitzt, z. B. der Zusammenklang in der Musik, den man Quart nennt, und in gleicher Weise die geometrischen Theoreme[373]. Auf ganz ähnliche Weise ist denn auch geworden das, was einen zeitlichen Anfang seines Werdens und Entstehens besitzt, z. B. eine Statue; etwas völlig anderes und ganz Verschiedenes ist hingegen das, was den Begriff eines rein geistigen Entstehens (rationem generationis intellegibilis) besitzt wie die Kugel[374].

Wenn also Platon sagt, die Seele sei geworden sowie geschaffen und zusammengesetzt vom göttlichen Werkmeister, dann meint er nicht, die Seele leite den Anfang ihrer Existenz von einem bestimmten Zeitpunkt her, noch, sie habe später zu sein begonnen, was sie vorher nicht war, sondern sie besitze den Begriff des Entstehens und der Zusammensetzung; wenn er hingegen sagt, sie sei ohne Entstehen und ohne Zusammensetzung, dann gibt er ihr offenkundig keinen Anfang und keinen Ursprung ihrer Zusammensetzung" (Kap. 228).

Das Thema des Kapitels gehört nur am Rande zu unserer Fragestellung, sofern nämlich die Entstehung der Seele mit der der Welt eng verknüpft ist. Wie die Vertreter der Ansicht, die Welt sei nicht geworden, sich auf die Ewigkeitsbeweise der Seele in Phaidon, Phaidros und Nomoi beriefen[375], so legten die Kritiker Platons den Finger auf den Widerspruch der Seelenlehre dieser Dialoge zum Timaios.

---

371 Der Text, wie ihn Waszink bietet, ist mir unverständlich; ich lese: „et item diversa eademque [alia] natura, conflante eam et velut coagmentante [ab] opifice deo". Vgl. Kap. 27 f und Platon Tim. 35 A 1—7. „conflante et velut coagmentante" gibt boshaft συνεκεράσατο (Tim. 35 A 7) wieder. Der Ton der Kritik erinnert an die Epikureer.

372 Zwei beliebte Schulbeispiele, vgl. z. B. Porphyrios bei Philop. Aet. mundi VI 8 S. 149, 1 = oben S. 140; Steinheimer 14.

373 Ähnliche Beispiele bei Tauros bei Philoponos, Aet. mundi VI 8 S. 146, 13 ff; VI 21 S. 187, 15 ff (oben S. 107 und S. 115 f); dann bei Porphyrios a. O. VI 8 S. 148, 11 ff.

374 Dasselbe Argument findet sich bei Porphyrios bei Philop. Aet. mundi VI 8 S. 148, 9 ff; Steinheimer 46.

375 Vgl. Philop. Aet. mundi VI 24 S. 195, 7 ff (aus Porphyrios?) und Prokl. Tim. I 235, 7 ff.

Die Kritiker, die Calcidius anführt, haben sich, so will es zunächst scheinen, auf den Widerspruch des Timaios zur Lehre des Phaidon (vgl. oben S. 181, Anm. 369) beschränkt: hier wird die Seele als zusammengesetzt, dort angeblich (vgl. a. O.) als unzusammengesetzt geschildert. Dieser Widerspruch des Timaios zum Phaidon fand seltenere Beachtung (wohl aus dem Grund, weil man bei unvoreingenommener Betrachtung zugeben muß, daß kein Widerspruch vorliegt) als der berühmte Widerspruch zum Phaidros, wo die Seele expressis verbis ungeworden genannt wird, im Timaios dagegen geworden. Haben sich, so ist daher zu fragen, die Kritiker Platons auf das weniger gewichtige und einsichtige Argument beschränkt und die allen bekannte Inkonvenienz von Timaios und Phaidros beiseitegelassen? Mitnichten! Es läßt sich vielmehr zeigen, daß bei Calcidius eine Kürzung des ursprünglichen Argumentationszusammenhangs vorliegt:

1) Calcidius nennt fälschlicherweise den Phaidros, wo er den Phaidon anführen sollte (vgl. oben S. 181, Anm. 369).
2) Er bringt S. 244, 3 ff die Erklärung für den Widerspruch Phaidros — Timaios.
3) Er spielt S. 244, 9 (cum vero *sine genitura* ... dicit ...) auf den Phaidros an.

Calcidius oder seinem Gewährsmann lag also ein zweifacher Einwand vor:

1) der Gegensatz zusammengesetzte — unzusammengesetzte Seele (Timaios — Phaidon);
2) der Gegensatz gewordene — ungewordene Seele (Timaios — Phaidros).

Dem zweifachen Einwand entspricht die zweifache Widerlegung:

1) S. 243, 18 — 244, 3
2) S. 244, 3—5.

Calcidius selbst oder der Autor, dem er folgt, hat das Ganze so verkürzt, daß man nur mit einiger Mühe sieht, was sich worauf bezieht.

Wer ist der auctor primarius dieses Kapitels? Waszink (Praef. XCII f) denkt mit Recht an Porphyrios[376]. In den Anmerkungen zur Übersetzung des Kapitels konnte immer wieder auf Porphyrios hingewiesen werden. Gerade die zentrale Lehre vom λόγον ἔχειν συνθέσεως

[376] Theiler, Ammonios und Porphyrios 121 (in der Diskussion): „Der Abschnitt (sc. Kap. 228) ist sicher aus Porphyrios."

bzw. γενέσεως ist porphyrisch. Auf Porphyrios mag dann auch die S. 182, Anm. 373 angemerkte Taurosparallele zurückgehen; denn den Tauros hat Porphyrios sehr geschätzt.

Die von Porphyrios bekämpften Gegner sind Epikureer. Das erhellt nicht nur aus dem Ton, in dem sie ihre Widerlegung vorbringen (vgl. dazu oben S. 25 ff und S. 30 ff), sondern auch aus der Art, wie sie eine Platonstelle gegen die andere ausspielen, eifrig bemüht, Platon der inconstantia zu überführen (vgl. Cic. N. D. I 30 und die Parallelen im Kommentar von Pease) [377].

Wir haben mutig ganze Passagen des Calcidius auf den Plotinschüler zurückgeführt. Diese Rückführung soll hier eine letzte Stütze erhalten: Es fällt auf, daß Calcidius die bekannten Schulformeln διδασκαλίας χάριν usw. meidet, obschon er den Sachverhalt genau umschreibt. Bei Porphyrios konnten wir ein gleiches Bemühen feststellen. Ihn wird man also als die Ursache für das auffällige Verhalten des christlichen Interpreten ansehen dürfen.

Macrobius beschäftigt sich mit der Frage der Ewigkeit der Welt in seinem Kommentar zum Somnium Scipionis II 10, 5 ff [378]. Er bringt zuerst die Gründe, die Menschen veranlassen, an ein Gewordensein der Welt zu glauben:

a) die Geschichte lehrt, daß die Erfindung und der Gebrauch vieler Dinge jung sind;
b) die Mythen sprechen von einer Entwicklung des Menschengeschlechtes bis zum jetzigen Zustand hin;
c) das historische Erinnerungsvermögen reicht nicht über 2000 Jahre vor Macrobius hinaus (5—7).

Er fährt dann fort:

„Wenn nämlich die Welt von Anfang an, nein vielmehr vor dem Anfang war, wie die Philosophen wollen, warum war man dann nicht durch die Abfolge zahlloser Jahrhunderte hindurch längst zu einem Lebensstandard gelangt, wie wir ihn heute haben, und zum Gebrauch der Schrift, auf die allein sich die ununterbrochene Dauer der Überlieferung stützt? Warum gelangte schließlich die Erfahrung mit vielen Dingen zu manchen Völkern erst in jüngster Zeit, so wie — man beachte es wohl — die Gallier die Weinrebe und die Ölbaumkultur erst

[377] Teilweise ließ sich der Platoniker Severus (bei Euseb. P. E. 13, 17) von den Argumenten der hier bekämpften Philosophen überzeugen, wie ich anderenorts darzustellen gedenke.

[378] = Porphyrios, In Timaeum, fragm. incertum 82 Sodano.

kennengelernt haben, als Rom schon aufblühte, andere Völker hingegen von vielen Dingen noch keine Ahnung haben, die nach ihrer Erfindung unseren Beifall gefunden haben? — All diese Fakten scheinen der Ewigkeit der Welt zu widerstreiten, alldieweil sie uns zu der Ansicht zwingen, alles habe mit einem bestimmten Anfang der Welt allmählich und Schritt für Schritt begonnen. Die Philosophie lehrt hingegen, die Welt jedenfalls sei immer gewesen, wobei Gott zwar ihr Urheber sei, allerdings nicht in der Zeit. Denn Zeit konnte vor der Welt nicht sein, da nichts anderes die Zeit hervorbringt als der Lauf der Sonne [379]. Die menschlichen Kulturen hingegen gehen häufig zum größten Teil zugrunde, während der Kosmos weiter existiert, und entstehen von neuem, wenn die Flut oder der Weltbrand im Wechsel zurückgehen (10) ...".

Macrobius spielt hier auf die Sintfluten und Weltbrände an, die nach Platon, Tim. 22 C ff u. ö. die Welt von Zeit zu Zeit heimsuchen, die gewonnene Zivilisation mit einem Mal vernichten und die Menschen jeweils wieder auf den Anfang zurückwerfen. Dies ist die Antwort der von ihm geschätzten Philosophie auf die Frage, warum unsere Zivilisation und Kultur so jung ist, obschon die Welt seit Ewigkeiten besteht. Daß er die angeführte Timaiosstelle im Auge hat [380], zeigt sein Hinweis auf Tim. 22 E in § 14; ja man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Timaiosstellen ursprünglich einmal Anlaß dieser Ausführungen waren. Auf den Timaios weist ja auch die Bemerkung, daß es vor der Welt keine Zeit gab, da erst die Sonne mit ihrem Lauf die Zeit erzeuge (vgl. Anm. 379 und oben S. 87).

Das führt uns zu der Frage, wer die Philosophen waren, auf die Macrobius sich beruft. K. Mras, Macrobius' Kommentar zu Ciceros Somn. Scip., SB Preuß. Akad. d. Wiss., Phil. hist. Kl. 1933, VI, 40 ff. 52 hat den Timaioskommentar des Porphyrios vermutet, den Macrobius gekannt hat (vgl. II 3, 15). Er verweist ferner S. 43 f auf die Parallele zu des Macrobius Aufzählung von Gründen für die Annahme einer zeitlich gewordenen Welt bei Augustin C. D. XII 10 f [381].

---

[379] Vgl. Tim. 37 D — 38 C: die Zeit entstand erst *mit* der Welt, und damit die Zeit entstehe, wurden die Wandelsterne geschaffen. Dabei wurde die Sonne bestimmt zum μέτρον ἐναργές der Umläufe dieser Sterne.

[380] Auch Nomoi 677 A—D spielt herein; vgl. bes. C 4 — D 6.

[381] Wie A. R. Sodano, Ant. Cl. 32, 1963, 56 ff richtig gesehen hat, bestehen zwischen dem Kap. 10 (2. Hälfte) bei Augustinus und dem Paragraphen 14 bei Macrobius verwandtschaftliche Beziehungen, deren Zusammenhang Sodano jedoch nicht bis ins letzte verfolgt hat. Augustin bezieht sich dort auf einen angeblichen Brief Alexanders des Großen an seine Mutter (vgl. auch VIII 5 u. ö.), in dem

Theiler, Porphyrios 6, Anm. 1 ergänzte diese Parallele um Zacharias 122 f Boiss. und Arnobius 2, 18 f, die Porphyrios als Quelle sichern [382].

Philoponos, Aet. mundi VI 27 S. 224, 20 ff berichtet, Porphyrios habe die Ewigkeit der Welt ἐκ περιόδων nachzuweisen versucht. Diese Nachricht ist nicht ganz eindeutig (vgl. oben S. 159 f), darf aber vielleicht so verstanden werden, daß Porphyrios wie Macrobius gegen Argumente, wie sie an den genannten Stellen vorliegen, die Ewigkeit der Welt verteidigt hat mit dem Hinweis auf die regelmäßigen und mit Notwendigkeit [383] auftretenden Naturkatastrophen.

Spärlich sind die Zeugnisse über *Syrians* Ansichten zur Weltentstehung im Timaios, doch dürfen wir wohl annehmen, daß die zahlreichen, noch zu besprechenden Diskussionen dieser Frage bei Proklos weitgehend auf dessen Lehrer zurückgehen. Soweit ich sehe, gibt es nur eine einzige Stelle, an der sich Syrian direkt zu diesem Problem äußert: in Met. S. 133, 22 ff Kr.

„... Aus dem Grund scheinen mir die Theologen und Platon Entstehungen von zeitlich ungewordenen Dingen darzustellen und den ursprünglichen Zustand derjenigen Dinge, die doch immer in der Weise der Ordnung existieren, als ungeordnet und regellos (Tim. 30 A 4 f) und ohne feste Umrisse aufzuzeigen, nämlich um die Menschen zur Erkenntnis der Formal- und Wirkursache zu führen." Syrian glaubt nicht an eine zeitliche Schöpfung im Timaios. Wie Porphyrios und Jamblich [384] hält er Platons zeitliche Darstellung für einen

unter Berufung auf die Erzählung eines ägyptischen Priesters, der sich seinerseits auf „sacrae scripturae" stützt, von „multa milia annorum" der Menschheitsgeschichte die Rede ist. Jedem aufmerksamen Leser des platonischen Timaios ist klar, daß der Brief Tim. 22 A ff zum Vorbild hatte, wo Solon von einem ägyptischen Priester, der sich auf ἱερὰ γράμματα beruft, über τὰ ἀρχαῖα belehrt wird. Alexander, so scheint der Brief vorzugeben, hatte dasselbe Glück wie Solon. Wie kam Augustin nun zu der Nachricht über diesen Brief? Wahrscheinlich über die im folgenden Kapitel genannten Platoniker, die die Entstehung der Welt leugneten, d. h. über Porphyrios. Dieser wird den Brief in seinem Timaioskommentar als Parallele zur Solonerzählung im Timaios herangezogen haben.

[382] Zur Beziehung des 2. Buches von Arnobius' Adversus nationes zu Porphyrios vgl. P. Courcelle, REL 31, 1953, 257 ff; W. Theiler, Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios, Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswiss. Kl. 18, 1942, 7; Festugière III 50; John J. O'Meara, Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine, Paris 1959, 145 f; Waszink XII f; Hadot 406 f.

[383] Vgl. II 10, 10: cuius vicissitudinis causa vel *necessitas* talis est ...

[384] Auf Porphyrios und Jamblich geht auch des Syrian Unterscheidung einer zweifachen ‚Kosmopoiia', der der Körper und der der Harmonie und Ordnung dieser Körper, zurück (Prokl. Tim. I 358, 13 ff; s. oben S. 151 f).

methodischen Schritt, getan in der Absicht, um — gegenüber dem Materialismus eines Demokrit oder der Einprinzipienlehre der jonischen Naturphilosophen oder dem schließlich auf einen Materialismus hinauslaufenden System des Anaxagoras (vgl. Phaid. 95 E 7 — 99 C 6) — das Wirken der causa finalis und der causa efficiens herauszustellen. Die Ansicht des Syrian läuft letztlich auf die alte Formel διδασκαλίας χάριν hinaus, was durch Prokl. Tim. I 218, 13—28 bestätigt wird: das πῄ (Tim. 27 C 4) weise darauf hin, meint Syrian, daß Timaios die dreifache Unterscheidung von δημιουργικοὶ λόγοι, ἐπιστημονικοὶ λόγοι und ἐν προφορᾷ διδασκαλίας ἕνεκα κινούμενοι λόγοι im Sinn habe und sich der letzteren bedienen wolle.

Der Schüler des Neuplatonikers Plutarch von Athen und Zeitgenosse von Syrian und Proklos, *Hierokles von Alexandreia,* kam in seiner Schrift „De providentia" — ähnlich wie Philon vier Jahrhunderte zuvor — auch auf die Frage der Ewigkeit der Welt zu sprechen. Photios (Bibl. cod. 214 und 251) hat uns Auszüge aus der verlorenen Schrift des Hierokles bewahrt. An der zweiten Stelle (S. 460 b 23 ff) bringt er ein längeres Zitat, in dem sich Hierokles zunächst gegen die Ansicht wendet, der Gott bedürfe zum Schaffen einer ungeschaffenen (ἀγένητος ἀπὸ χρόνου καὶ ἀπ' αἰτίας) Hyle[385], um dann (461 a 8 ff) auf die Frage einzugehen, ob das Schaffen des Gottes einen zeitlichen Anfang genommen habe oder nicht:

„Noch weiter wäre man wohl von der Wahrheit entfernt, wenn der Gott nicht nur auf die Wirkkraft der Hyle angewiesen wäre, sondern auch noch von einem bestimmten Zeitpunkt an begonnen hätte, die Hyle zu ordnen — eine Ansicht, die ihn nicht ‚in seinem eigenen Wesen verharren' läßt (Tim. 42 E 5 f). Denn wenn a) es besser wäre nicht zu schaffen, wieso ist er dann zum Schaffen übergegangen[386]? Wenn aber b) das Schaffen besser ist, warum hat er dann nicht von

[385] Dies ist gegen Lehren wie die des Plutarch und Attikos gerichtet (s. u. Anm. 389), die besonders Porphyrios bekämpft hat. Hierokles vertritt (nach Theiler, Ammonios 22 f. 42 im Anschluß an den Lehrer Plotins) die Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts (Phot. Bibl. S. 172 a 24 f. 461 b 8 ff). Im Anschluß an Ammonios vertrat auch Porphyrios die Ansicht, der Gott bedürfe zum Schaffen der Hyle nicht (Theiler a. O.; ders. Porph. 14; vgl. den Exkurs zu Porphyrios unten S. 228, Anm. 57). Daß die Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts in Anlehnung an christliche Schöpfungsvorstellungen entwickelt worden ist, vermutet K. Praechter, Byz. Zeitschr. 21, 1912, 5 ff.

[386] Vgl. Augustinus, Conf. XI 10, 12: Si enim vacabat ... et non operabatur aliquid, cur non sic semper et deinceps ...? Nach Theiler, Porphyrios 16 folgt Augustinus Porphyrios.

Ewigkeit her gehandelt[387], selbst wenn c) ihm sogar das Schaffen von Ewigkeit her als gleichgültig erschienen wäre? Es sei denn, man wollte behaupten d), er gehöre zur Natur, die nur Teil für Teil schaffen und wieder zerstören kann[388], nicht aber Ewiges hervorzubringen vermag, weil die Schlechtigkeit der verwendeten Materie die aufgesetzte und hinzukommende Ordnung wieder abgeschüttelt und beständig zu ihrer ungewordenen — wie ich wohl sagen darf — Unordnung[389] zurückeilt, und auf diese Weise habe im Laufe der Zeit abwechselnd Ordnung und Unordnung[390] oder — und das käme der Wahrheit näher — immer nur Unordnung die Oberhand, da auch die Ordnung, sofern sie ein widernatürlicher Zustand ist[391], dem vernünftig denkenden Menschen als Unordnung erscheinen wird."

Hierokles lehnt eine zeitliche Schöpfung der Welt mit dem Hinweis auf Tim. 42 E 5 f[392] ab: der Gott verharre immer im selben Wesen und kenne keinen Wandel, auch nicht den Wandel des Eintretens in eine Schöpfung. Die zeitliche Schöpfung einmal vorausgesetzt, so ergeben sich vier gedankliche Möglichkeiten, die alle in eine Aporie führen:

a) Es war besser, nicht zu schaffen. — Warum schafft der Gott dann plötzlich?
b) Es war besser zu schaffen. — Warum schuf er dann nicht immer?
c) Das Schaffen war dem Gott gleichgültig. — Warum schuf er dann nicht immer, bzw. warum schuf er überhaupt[393]?
d) Er kommt wie die Natur nicht gegen die Zerstörungskraft der Hyle an[394], sondern muß ihr zeitweise nachgeben. — Dann herrscht Un-

387 D. h. weshalb war er untätig?

388 Derselbe Gedanke steht bei Prokl. Tim. II 55, 7 f.

389 Man fühlt sich erneut an Plutarch und Attikos erinnert, die das vorkosmische Chaos Tim. 30 A als ungeworden ansahen (vgl. K. Praechter, Byz. Zeitschr. 21, 1912, 8, Anm. 1). Der Ausdruck ἀγένητος ἀταξία, im Anschluß an Attikos und Plutarch, bei Alexander von Aphrodisias bei Philop. Aet. VI 27 S. 222, 11 f (= oben S. 75 f); vgl. Prokl. Tim. I 283, 29.

390 Vgl. Aristot. De caelo 279 b 26 ff = oben S. 13 f.

391 Vgl. 460 b 36 ff: τὸ γὰρ ἀγενήτως καθ' ἑαυτὸ ὑφεστὸς εἴ τι προσλάβοι, παρὰ φύσιν προσλήψεται· τὸ δὲ παρὰ φύσιν διατεθῆναι κακὸν τῷ μετατρεπομένῳ . . .

392 καὶ ὁ μὲν (δημιουργὸς) δὴ ἅπαντα ταῦτα διατάξας ἔμενεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἤθει. Hierokles und sein Gewährsmann müssen also in der Vorzeitigkeit des διατάξας keinen Anstoß erblickt haben. Das Nacheinander der Erzählung wurde ja als ein reales Miteinander gedeutet, das nur die Darstellung in ein zeitliches Früher und Später auffaltet.

393 In jedem Fall muß er einen Grund für sein Schaffen oder Nichtschaffen gehabt haben. Anderenfalls wäre sein Schaffen oder Nichtschaffen unmotiviert und zufällig bzw. willkürlich. Vgl. unten S. 190 (Augustinzitat).

394 Vgl. Prokl. Tim. II 55, 7: ἢ ἀσθενῆσαν (τὸ ποιῆσαν) ὡς ἡ μερικὴ φύσις.

ordnung über Ordnung — eine für einen Neuplatoniker unvorstellbare Annahme[395].

Alle vier Möglichkeiten widersprechen dem Wesen des Gottes, infolgedessen ist die Grundvoraussetzung, Gott habe die Welt zeitlich geschaffen, als absurd abzulehnen. Gott gehört vielmehr zu den Wesenheiten, die κατ' οὐσίαν schaffen, d. h. durch ihr bloßes Dasein. Dazu ein weiterer Auszug des Photios, 463 b 30 ff:

„Dem Sein nach (κατ' οὐσίαν), sagt man, schaffen jene Wesenheiten, die ohne Wandel in ihrem Sein (ἐν τῇ αὐτῶν οὐσίᾳ) und ihrer Wirklichkeit verharren (vgl. Tim. 42 E 5 f), die nichts von sich abzweigen[396] noch in Bewegung setzen, damit die geschaffenen Dinge existieren, und allein aufgrund der Tatsache, daß sie sind, was sie sind[397], die Entstehung der sekundären Dinge hervorrufen. Folglich benötigen sie keine Hyle[398], noch schaffen sie von einem bestimmten Zeitpunkt an, noch hören sie zu einem bestimmten Zeitpunkt auf, noch liegt das Entstehende außerhalb der Wirklichkeit des Schaffenden."

Da der Gott immer existiert, schafft er immer, und die Welt besteht immer.

Der Grundgedanke der Argumentation des Hierokles — die Unveränderlichkeit des Göttlichen — ist sehr alt[399]. In der Timaiosgeschichte finden wir ihn in polemischer Verwendung zuerst bei Aristoteles, an den auch die vier Möglichkeiten des Hierokles erinnern (oben S. 11 f. 14. 16). Polemisierte Aristoteles mit der Vorstellung der Unveränderlichkeit des Göttlichen gegen die Schöpfung des Timaios, wie er sie verstand, so argumentiert Hierokles in ähnlicher Weise vom Boden des Timaios aus für eine unzeitliche Genese der Welt. Ausgangspunkt ist dabei Tim. 42 E 5 f, eine Stelle, die er im Sinne der Unveränderlichkeit des göttlichen Demiurgen auslegt. Es hat den Anschein, als hätten wir bei dem Alexandriner die Nachwirkung einer Auseinandersetzung mit der aristotelischen Polemik vor uns, die dieser den Wind aus den

[395] Vgl. die Heftigkeit, mit der Porphyrios und Jamblich gegen die Priorität der Unordnung bei Plutarch und Attikos polemisieren: Prokl. Tim. I 382, 12 ff. 391, 6 ff. Nach Plutarch gewinnt das Widergöttliche tatsächlich von Zeit zu Zeit die Oberhand (z. B. Procr. an. 28. 1026 EF u. ö.).

[396] Dies könnte sich gegen Plutarch richten; vgl. Quaest. Plat. II (1001 BC); Procr. an. 9 (1016 C).

[397] κατ' αὐτὸ μόνον τὸ εἶναι, ὅ ἐστι. Dieselbe Formel findet sich bei Prokl. Theol. Plat. I 19 S. 91, 16 Saffrey-Westerink. Zur Sache vgl. Porphyrios bei Prokl. Tim. I 393, 3: αὐτῷ τῷ εἶναι ἐνεργοῦσι; vgl. I 395, 12.

[398] Vgl. oben S. 187 mit Anm. 385.

[399] Er geht auf Xenophanes zurück; vgl. W. Maas, Unveränderlichkeit Gottes, Paderborn 1974, 34 ff.

Segeln nahm durch den Hinweis, daß auch nach dem Timaios die Gottheit unveränderlich sei, und dann die aristotelischen Argumente sogar für eigene Zwecke verwenden konnte. Diese Vermutung können zwei Beobachtungen bekräftigen: 1. Schon bei Philon, und zwar gerade auch in seiner Schrift „De providentia", konnten wir ein ähnliches Vorgehen der Platoniker feststellen (vgl. oben S. 87 ff). 2. Proklos bringt Tim. I 282, 27 ff die gleiche Argumentation wie Hierokles, und zwar zu dem Lemma Tim. 28 B 7 — C 2, in der die Entstehung der Welt Thema ist. Es besteht also begründeter Anlaß für die Vermutung, die Argumentation bei Hierokles sei in ihrem Ursprung eine Reaktion auf des Aristoteles Anwürfe.

In denselben Argumentationszusammenhang wie die Hieroklesstelle muß auch *Augustinus,* C. D. XI 4 gehören[400]:

„Diejenigen aber, die zwar zugestehen, die Welt sei von Gott geschaffen, nicht aber annehmen wollen, sie habe einen Anfang in der Zeit, sondern habe lediglich einen Ursprung ihrer Schöpfung (creationis initium = ἀρχὴ γενέσεως)[401], dergestalt daß die Welt auf eine kaum einsehbare Weise immer geschaffen worden sei, bringen zwar Beachtliches vor, womit sie, wie sie glauben, Gott gewissermaßen vor zufälligem und willkürlichem Handeln bewahren. Denn man solle nicht glauben, es sei ihm plötzlich etwas in den Sinn gekommen, woran er vorher nie gedacht hatte, nämlich eine Welt zu schaffen, und ein neues Interesse sei in ihm aufgebrochen (et accidisse illi voluntatem novam)[402], da er in jeder Hinsicht absolut unveränderlich sei ..."[403].

Auch dieser Text geht von der Unveränderlichkeit Gottes aus; auch er fragt nach dem Grund für die veränderte Haltung Gottes, wenn man eine zeitliche Schöpfung ansetzt, findet allerdings ebensowenig einen wie Hierokles. Denn welch neue Sachlage hätte sich auch für den immer gleichen und allwissenden Gott ergeben können? Ist also

---

[400] Der Text ist zu vergleichen mit dem verwandten C. D. XII 18.

[401] Vgl. oben S. 164 (Augustinzitat).

[402] Vgl. Augustin, Conf. XI 30, 40: „Quid ei (sc. Deo) venit in mentem, ut aliquid faceret, cum antea numquam aliquid fecerit."

[403] Vgl. C. D. XII 18: „... quasi ad horam, sicut veniebat in mentem, *fortuita quadam inconstantia* videatur (Deus) fecisse quae fecit ... nec *ignavum otium,* praesertim tam longae sine initio diuturnitatis, Deo tribuitur, nec inprovida *temeritas* operum suorum"; Confess. XI 10, 12 (nach Theiler, Porphyrios 16 folgt Augustin hier Porphyrios): „Si enim ullus motus in Deo novus extitit et voluntas nova ... quomodo iam vera aeternitas, ubi oritur voluntas, quae non erat? ..." Vgl. unten S. 195 f mit Anm. 412.

kein Grund für die Änderung ersichtlich, so wäre die Änderung zufällig und willkürlich[404]. Willkür und Zufall sind in der höchsten Ursache indes schlechterdings unvorstellbar. Also muß diese Ursache sich immer so wie jetzt verhalten haben, und folglich ist der Kosmos ewig, geschaffen in einer creatio sempiterna.

Mit Hierokles verbindet den Augustintext über die grundsätzlichen inhaltlichen Berührungen hinaus vor allem die Wendung, es sei nicht vorstellbar, accidisse illi *voluntatem novam*. Dieses Argument geht nämlich ebenso auf Aristoteles' Schrift „Über die Philosophie" zurück (fr. 20 Ross: quod nulla fuerit *novo consilio inito* tam praeclari operis inceptio) wie dort der Gedanke der Unveränderlichkeit und die Frage nach der Motivation für eine zeitliche Schöpfung.

Noch enger verwandt mit Hierokles als das Augustinzitat ist ein Text bei *Sallust,* „Über die Götter" 7, dessen Schluß schon oben S. 166 ff behandelt worden ist:

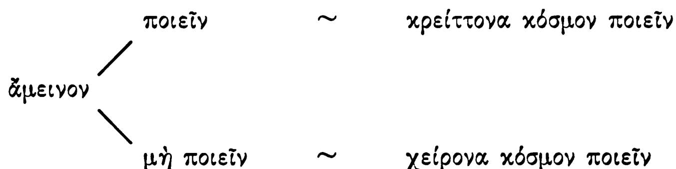
„Der Kosmos selbst ist mit Notwendigkeit unvergänglich und ungeworden, unvergänglich aus dem Grunde, weil der Gott nach seinem Untergang entweder einen besseren schaffen muß oder einen schlechteren oder denselben oder Ordnungslosigkeit (ἀκοσμία). Indes, wenn er einen schlechteren schafft, so ist schlecht derjenige, der aus dem Besseren Schlechteres schafft; wenn einen besseren, so kommt ihm Unfähigkeit zu, da er nicht gleich von vornherein den besseren schuf; schafft er denselben, so wird sein Tun umsonst sein; schafft er Unordnung — doch nicht einmal dergleichen anzuhören ist gestattet. Um aber nachzuweisen, daß er ungeworden ist, ist sowohl dies hinreichend (denn wenn er nicht vergeht, ist er nicht geworden, da alles Werdende vergeht) als auch die Tatsache, daß der Kosmos infolge der Güte des Gottes mit Notwendigkeit immer ist ..."[405]. Hier folgt das S. 166 ff besprochene Textstück.

Der Beweisgang hat die gleiche Struktur wie der bei Hierokles. Eine zeitliche Schöpfung vorausgesetzt, sieht sich der Gott vier Möglichkeiten der Motivation gegenüber, zu schaffen oder nicht zu schaffen. Alle vier Möglichkeiten führen zu Absurditäten. Dabei zeigen besonders die beiden ersten Möglichkeiten bei Hierokles und Sallust eine ins Auge fallende Verwandtschaft:

---

[404] Vgl. Anm. 403 und Augustinus C. D. XI 5: ita non est consequens, ut *Deo aliquid* existimemus *accidisse fortuitum* ...

[405] Beide Argumente für das Unentstandensein der Welt verwendet Porphyrios bei Philop. Aet. mundi VI 2 S. 126, 10 ff. VI 27 S. 224, 24 ff.



Die beiden als Nummer drei angeführten Motivationen treffen sich darin, daß nach ihnen das Schaffen grundlos ist, während die letzte Gruppe im Ergebnis, der ἀκοσμία, übereinstimmt. Einen wichtigen Unterschied muß man allerdings hervorheben. Steht bei Hierokles das Schaffen des Kosmos als solches im Vordergrund, so bei Sallust das *Neu*schaffen des Kosmos nach seiner Zerstörung. Dadurch daß bei Sallust das Neuschaffen ad absurdum geführt wird, soll die Unvergänglichkeit des Kosmos bewiesen werden, aus der dann auf das Ungewordensein desselben geschlossen wird. Ziel der Argumentation des Hierokles ist der Nachweis der Ungewordenheit der Welt, Ziel der Argumentation des Sallust der Nachweis der Unvergänglichkeit — der dann allerdings auch den Schluß auf das Ungewordensein der Welt zuläßt. Gerade diese Verschiedenheit der beiden Nachweise trennt indes nicht, sondern verbindet sie. Man hat den Eindruck, daß beide Argumentationsreihen ursprünglich als komplementäre Reihen gewollt waren und zusammengestanden haben.

Zuguterletzt muß ein Text herangezogen werden, der sich bei *Zacharias von Mytilene* findet (Ammonios S. 88 f Boiss.). Dort versucht der Platoniker (angeblich Ammonios Hermeiu) seinen christlichen Unterredner im Gespräch von der Ewigkeit der Welt zu überzeugen:

„Zeigt sich der Himmel als etwas Schönes oder nicht?"
„Als etwas Schönes", . . .
„Ist nun auch sein Werkmeister gut (Tim. 29 E 1)?"
„Wie sollte er nicht?"
„Wenn also . . . der Himmel etwas Schönes ist und ferner ‚der Vater und Schöpfer dieses Alls' (Tim. 28 C 3 f) gut, wieso wollen dann die Christen nicht eingestehen, daß das Schöne das Gute in alle Ewigkeit begleitet[406] und ihm verbunden ist (vgl. Tim. 30 A 6 f)? Wenn ferner dieses unser All zugestandenermaßen schön ist, wieso ist es dann nicht Zeichen von Schlechtigkeit, das auflösen zu wollen, was sich in gutem

[406] συνέπεσθαι: vgl. Zacharias, Amm. 105 und 115, wo die Welt als παρακολούθημα des Gottes bezeichnet wird; dazu oben S. 165 f, vor allem S. 167, Anm. 305.

Zustand befindet und wohlgefügt ist (Tim. 41 B 1 f)? Dergleichen über jenes Erste und Einzige zu denken, ist in keiner Weise zulässig; denn der Neid steht außerhalb des Guten und Einen und ‚außerhalb des‘ ganzen ‚göttlichen Reigens‘ (Phaidr. 247 A 7). Oder scheint es dir nicht so?“

„Vollkommen.“

„So beachte aus dies.“

„Was meinst du?“

„Geben die Christen zu, daß der Gott gut ist?“

„Wie sollten sie nicht?“

„Auch, daß das All schön ist?“

„Ja.“

„Wieso existiert dann das Schöne nicht immer? Denn wenn dies Weltall in der Zeit entstanden ist und es hinter dem Gott zurücksteht, (ich meine) nicht im Hinblick auf seine Würde (τῇ ἀξίᾳ) — denn das gestehen auch wir ein — sondern im Hinblick auf die Zeit[407], dann hat es den Anschein, als ob der Gott sich *infolge einer Sinnesänderung* (ἐκ μεταμελείας) aufgemacht habe, es zu schaffen, indem er entweder in Unkenntnis des Schönen oder aus Neid nicht von altersher geschaffen hat (S. 89:). Beide Annahmen sind jedoch mit jenem glückseligen Wesen unvereinbar, da der Gott sowohl immer in Kenntnis des Schönen als auch gut ist.
Aber auch dies beachte.“

„Von welcher Sache sprichst du?“

„Wird dieses All von der Vorsehung verwaltet?“

„Ja.“

„Von welcher Seite soll dann der Untergang nachträglich über es hereinbrechen? (Das ist nur möglich) entweder mit Zustimmung oder gegen die Zustimmung des Gottes. Geschieht es gegen seine Zustimmung, so ist er unfähig zu helfen, obschon er danach strebt, die Welt zu erhalten. Wenn aber mit seiner Zustimmung, (so ist zu fragen), um wessentwillen er ‚das Beste der gewordenen Dinge‘ (vgl. Tim. 29 A 5 f) zerstört. Entweder in der Absicht, *einen besseren* Kosmos zu schaffen — und das ist unmöglich — oder um *einen schlechteren* zu schaffen — und das wäre widerrechtlich (οὐ θέμις, vgl. Tim. 30 A 6 f) — oder *einen ähnlichen* — indes, dann wäre dieses All ein Spielzeug von Kindern (παιδικὸν ἄθυρμα), die am Strand spielen und aus Sand Häuser bauen und sie wieder zerstören (Ilias 15, 362 ff). Denn welcher

[407] Vgl. Calcidius 26 S. 77, 7 Wz = oben S. 178: non in anticipatione temporis sed dignitatis eminentia; s. auch S. 181 mit Anm. 365.

Baumeister vergeudet soviel Mühe (οὕτω ματαιοπόνος), daß er die von seinen Werken, die in schöner Ordnung entstanden sind, verändert (oder: austauscht gegen neue: ἐναλλάττειν)?

Aus den Prämissen läßt sich also der Schluß ziehen, daß man den Gott entweder unfähig nennt oder unverständig oder sagt, er tue etwas, was widerrechtlich ist. Jedoch, der Gott ist weder unfähig noch unverständig, darüber hinaus aber ist er gut. Also ist auch der Kosmos unvergänglich. Wenn er aber unvergänglich ist, dann ist er auch im zeitlichen Sinne ungeworden. Denn wenn die werkschaffende Ursache ewig ist, ist ewig im Sinne der Zeit (ἀΐδιον κατὰ χρόνον) das geschaffene Werk, wie *Porphyrios* sagt und die Wahrheit sich zeigt."

Dieses Textstück möchte ich ganz für Porphyrios in Anspruch nehmen. Gewiß wird der Neuplatoniker nur am Ende genannt, doch ist kaum anzunehmen, daß er nur um des letzten Satzes willen bemüht worden ist. Man muß hier an die antiken Zitiergepflogenheiten erinnern, nach welchen der Autor, dem man folgt, wenn überhaupt, erst am Schluß genannt wird, ohne daß man das Zitat nach vorn abschließt. Die Beweiskette scheint mir so einheitlich, daß alles dafür und nichts dagegen spricht, sie als ganze dem Porphyrios zuzuschreiben [408].

Drei Hauptgedanken werden in unserem Text ausgeführt, jeweils abgesetzt voneinander durch ein καὶ τοῦτό γε ἄθρει bzw. ἄθρει δὲ καὶ τοῦτο:

1) Dem guten Schöpfer steht es nicht an, das schöne Weltall zu zerstören. Also ist der Kosmos unzerstörbar.

2) Er ist aber auch unentstanden; denn wäre er entstanden, so hätte es in Gott eine Sinnesänderung (μεταμέλεια) gegeben, wobei er das Schöne entweder vorher nicht gekannt oder es aus Neid vorenthalten hätte. Aber beide Annahmen sind absurd.

3) Die Welt ist entstanden und unvergänglich. Die Annahme, sie sei vergänglich, führt zu absurden Folgerungen. Wenn sie aber unvergänglich ist, ist sie auch ohne Entstehen, denn das eine schließt das andere ein.

Der erste Beweis findet sich wieder bei Proklos. In seiner Spezialschrift über die Ewigkeit der Welt finden sich alle Argumente unseres ersten Beweises (Philop. Aet. mundi VI S. 119, 13 ff Rabe). Muß man

---

[408] Beutler, Porph. 304 teilt den Abschnitt als ganzen dem Porphyrios zu, wie es scheint; denn er nimmt den ματαιοπόνος τεχνίτης für Porphyrios in Anspruch und verweist auf Sallust, De dis 7.

infolgedessen annehmen, der erste Beweis stamme von Proklos, auf den Zacharias S. 84 Boiss. anspielt[409]? Es ist sehr wahrscheinlich, daß alle drei Beweise über Ammonios, den Zacharias möglicherweise hörte[410], auf Proklos zurückgehen, aber damit ist noch nicht gesagt, daß Proklos ihr Urheber ist. In der Widerlegung des genannten Abschnittes aus der Spezialschrift des Proklos führt Joannes Philoponos (Aet. mundi VI 27 S. 224, 18 ff) aus einer weiteren Schrift des Proklos drei Beweise für die Ewigkeit der Welt an, deren dritter sich mit unserem ersten stark berührt. Es wird dort aus der Güte des Gottes und seiner Neidlosigkeit auf die Ewigkeit seines Werkes, des Kosmos, geschlossen. Dort fehlt der Hinweis auf die Schönheit dieses Werkes und auf den aus Tim. 41 B 1 f stammenden Satz, daß das Gute zu zerstören ein Zeichen von Schlechtigkeit sei. Doch ist zu bedenken, daß Philoponos nur referiert und seine Vorlage gewaltig kürzt, so stark, daß der erste Beweis nicht mehr einsichtig ist (vgl. die Behandlung der Stelle oben S. 159 f). Möglicherweise ist das von uns Vermißte der Kürzung zum Opfer gefallen. Zu der letztgenannten Beweisreihe des Proklos bemerkt Philoponos (S. 224, 20 f), daß Proklos sie aus Porphyrios abgeschrieben hat. Zumindest also der Ansatz unseres ersten Beweises geht auf Porphyrios zurück, und es ist zu vermuten, daß dem gründlichen Timaioserklärer auch die Stelle 41 B 1 f in ihrer Relevanz für den Nachweis der Ewigkeit des Kosmos nicht verborgen geblieben ist.

Der zweite Beweisgang knüpft an den ersten an, insofern auch er von der Güte und Neidlosigkeit des Gottes ausgeht und dann fragt, warum denn das Schöne unter diesen Voraussetzungen nicht ewig existieren soll. Wenn dann im folgenden eine Sinnesänderung (Reue, μεταμέλεια) als Voraussetzung für ein zeitliches Schaffen angesehen wird, so fühlt man sich sofort an das Augustinzitat (accidisse illi *voluntatem novam*) erinnert, dann aber auch an Hierokles und Sallust, die ja gerade die Gründe angeben, die den Gott zu einer Änderung seiner Ansichten hätten verleiten können. Noch näher steht Augustinus C. D. XII 18: *bonitas* autem *eius* numquam vacua fuisse credenda est, ne sit temporalis eius operatio[411], cuius retro fuerit aeterna cessatio, *quasi paenituerit eum* prioris sine initio vacationis ac propterea sit operis

[409] Ammonios ist von Athen nach Alexandreia gegangen, ἥκων παρὰ τοῦ φιλοσόφου, μᾶλλον δὲ ἀφιλοσόφου τε καὶ ἀσόφου, wie der Christ bissig bemerkt. Dazu Praechter, Richtungen 151 f. Vgl. Zeller III 2 S. 893.

[410] Ueberweg—Praechter 643. Vgl. K. Wegenast, RE s. v. Zacharias 7, Bd. IX A 2, 1967, 2212. 2215.

[411] Vgl. Porphyrios/Proklos bei Philop. Aet. m. VI 27 S. 225, 8 R = oben S. 159.

adgressus initium[412]. Hier stehen das Argument der Güte und das der Sinnesänderung (Reue) wie bei Zacharias zusammen[413]. In den gleichen Zusammenhang gehört Prokl. Tim. II 55, 8 f: ... ἢ μεταβουλευσάμενον, worauf die vierte Möglichkeit des Hierokles folgt: der Gott ist schwach wie die μερικὴ φύσις[414]. Auch hier ist natürlich immer wieder an die aristotelische Schrift „Über die Philosophie" zu erinnern.

Wenn im folgenden bei Zacharias dann die Gründe für den Sinneswandel angegeben werden und der eine in der vorherigen ἄγνοια τοῦ καλοῦ gesehen wird, der andere im φθόνος des Gottes, so ist für den ersten Grund wieder Augustin zu vergleichen (ne subito illi venisse credatur in mentem, *quod numquam ante venisset,* facere mundum), dann aber erneut auch Hierokles, der ja bei der zweiten der aufgezählten Möglichkeiten die Frage stellt, warum der Gott nicht immer schuf, wenn es besser war zu schaffen. Ob der Gott aus Unkenntnis und Unwissenheit nicht schuf, ist eine Frage, die auch Proklos, Tim. I 288, 17 ff mit deutlicher Anspielung auf „De philosophia" und in naher Verwandtschaft mit Hierokles stellt: „Denn in welcher Absicht sollte der Gott unendlich lange Zeit hindurch untätig sein und sich dann seiner Schöpfertätigkeit zuwenden? Etwa in der Annahme, dies sei besser? Ja, aber war er denn früher in Unkenntnis dieses Besseren oder nicht? ...". Der folgende Beweisgang des Proklos soll später im Zusammenhang behandelt werden; er stimmt weitestgehend mit dem des Hierokles überein.

Der zweite Grund — der Neid des Gottes — ist uns für Porphyrios bei Philoponos, Aet. mundi VI 27 S. 225, 5 bezeugt. Nach Tim. 29 E 1 f lehnt Porphyrios hier die Annahme eines göttlichen φθόνος ab und tritt dort für die Neidlosigkeit des Gottes ein. Porphyrisch in unserem Abschnitt ist, wie schon einmal bei anderer Gelegenheit betont[415], der Begriff der ἀξία, nach welchem die einzelnen Seinsränge sich unterscheiden. In unserem Abschnitt unterscheiden sich Gott und

[412] Vgl. die Fortsetzung wenige Zeilen später: ne videlicet, si aliquando primum Dei opera coepta dicuntur, priorem suam sine initio vacationem tamquam inertem ac desidiosam et ideo *sibi displicentem damnasse* quodam modo atque ob hoc mutasse credatur.

[413] Augustin referiert hier Porphyrios, wie der Vergleich auch des Folgenden mit XI 4 zeigt (vgl. auch Anm. 411); XI 4 hat Theiler, Porphyrios 16 auf Porphyrios zurückgeführt.

[414] Das Motiv der μετάνοια findet sich bei Plotin II 9 [33] 4, 17 ff, dort als Argument gegen die Zerstörung der Welt durch die demiurgische Seele, nach Aristoteles, „Über die Philosophie" (vgl. Theilers Kommentar z. St.). Ähnlich auch II 1 [40] 4, 30 f. Vgl. dazu auch W. Theiler, Augustin und Origenes (s. o. S. 132, Anm. 194) 550.

[415] Vgl. S. 180 f mit Anm. 363 ff.

Welt nicht der Zeit nach, wohl aber ihrer ἀξία nach. Wir dürfen hier an eine andere, schon besprochene Stelle des Zacharias erinnern, an der der Platoniker betont, die Welt sei συναίδιος τῷ θεῷ, οὐκέτι δὲ καὶ ὁμότιμος (S. 105 Boiss.), eine Stelle, die wir oben S. 165 ff auf Porphyrios zurückgeführt haben.

Auch der dritte Beweis zeigt enge Beziehungen zu den vorangehenden Texten. Wenn gefragt wird, ob der Kosmos ohne Zustimmung des Gottes vergehen solle, so muß man an die vierte Möglichkeit des Hierokles denken, wo erwogen wird, ob der Gott etwa gegen die Zerstörungskraft der Hyle nicht ankommt und daher mit der Natur zu vergleichen sei, die zusehen muß, wie ihre Werke vergehen, ein Gedanke, für den wir erneut auf Prokl. Tim. II 55, 7 f. 14 ff verweisen möchten. In diesem Falle wäre der Gott wie die Natur außerstande, seinem Werk Rettung und Hilfe (βοηθεῖν) angedeihen zu lassen — ganz entgegen Polit. 273 D 4 ff und Tim. 41 A 7 ff.

Im Falle einer Zustimmung des Gottes ergeben sich drei Möglichkeiten, die auch Sallust aufzählt: er schafft einen besseren Kosmos, einen schlechteren oder einen ähnlichen. Die ersten beiden Möglichkeiten entsprechen genau den beiden ersten bei Sallust, in der dritten gibt es eine Abweichung, sofern Sallust den Gott denselben Kosmos erneut schaffen läßt, Zacharias hingegen einen ähnlichen. Sallust hat über die drei genannten Möglichkeiten hinaus noch eine vierte: der Gott beläßt es bei der ἀκοσμία. Dem entspricht bei Zacharias nichts.

Während die ersten Antworten auf die Möglichkeiten bei Zacharias gegenüber Sallust gekürzt erscheinen, ist Zacharias in der dritten Antwort ausführlicher als jener. Sallust bezeichnet das Schaffen desselben Kosmos als vergebliche Mühe (μάτην ποιήσει), Zacharias nennt den Schöpfer, der einen ähnlichen Kosmos wie den vergangenen schafft, ματαιοπόνος τεχνίτης und vergleicht ihn mit Kindern, die im Sand spielen — nach dem berühmten Iliasgleichnis 15, 362 ff [416].

Aus den Alternativen — die Welt vergeht mit Zustimmung oder ohne Zustimmung des Gottes — ergibt sich der Schluß, daß der Gott entweder unfähig oder unvernünftig ist. Zur Unfähigkeit des Gottes konnte schon auf Hierokles verwiesen werden, zur Unvernünftigkeit ist außer auf die Absurdität der vier Möglichkeiten des Sallust und Hierokles erneut auf die schon angezogene Proklosstelle Tim. I 288, 17 ff hinzuweisen, wo es heißt: εἰ μὲν γὰρ ἠγνόει νοῦς ὤν, ἄτοπον.

[416] Den δημιουργὸς παίζων kennt auch Proklos: Tim. I 334, 1 ff. Dazu K. Deichgräber, Natura varie ludens, Abhandl. Akad. d. Wiss. und der Lit., Geistes- und sozialwiss. Kl., Wiesbaden 1954, Nr. 3 S. 83 f.

Dieses Urteil bezieht sich dort auf die Frage, ob das Schaffen besser sei als das Nichtschaffen, steht also den vier Möglichkeiten des Hierokles nahe. Hier wird aufs neue die Verflechtung der beiden Reihen Sallust/Zacharias (Proklos[417]) — Hierokles (Proklos[418]) deutlich.

Nach der Ablehnung der Unfähigkeit und Unvernünftigkeit des Gottes kommt Zacharias erneut auf die Güte des Schöpfers zu sprechen. Aus der Güte schließt er wie Sallust auf die Unvergänglichkeit und von dieser wie der Neuplatoniker auf das Ungewordensein des Kosmos. Wiederum wird die enge Verzahnung mit Sallust bis in die Einzelheiten hinein deutlich. Mit der Betonung der Güte des Gottes knüpft das Ende unseres Textes deutlich an den Anfang an und rundet somit das Ganze zur Einheit ab. Ebenso muß die sinnvolle Abfolge der drei Beweisziele — Unvergänglichkeit der Welt, Nichtgewordensein der Welt, Unvergänglichkeit und Ungewordensein der Welt — als ein Hinweis auf die Einheit unseres Textes angesehen werden. Ist dem aber so, so wird man nach allem nicht zögern, in dem Plotinschüler den Ursprung des ganzen Zachariaszitates zu sehen.

Diese Ansicht erhält eine letzte Stütze durch das 34. Fragment aus der Schrift des Porphyrios „Gegen die Christen", in welchem er gegen die Lehre des Paulus (I Kor. 7, 31) polemisiert, daß die Gestalt dieser Welt vergeht. Porphyrios argumentiert dort:

1) Wenn der Demiurg selbst die Veränderung der Gestalt der Welt vornähme, müßte er sich den Vorwurf gefallen lassen, er bringe ins Wanken und ändere, was fest gegründet ist (τὸ κείμενον ἀσφαλῶς, vgl. Tim. 41 B 1 f).

2) Selbst wenn der Demiurg die Gestalt der Welt *zum Besseren* verändere (ἐπὶ τὸ κρεῖττον παράξει τὸ σχῆμα), so müsse man ihm doch vorhalten, bei der Erstellung des Kosmos habe er die für den Kosmos passende Gestalt *nicht erkannt,* also *aus Unkenntnis* des Besseren gehandelt und gleichsam einen unvollkommenen Kosmos geschaffen (ὡς οὐ συνιδὼν ἐν τῇ δημιουργίᾳ τὸ ἁρμόζον [Tim. 41 B 1] καὶ πρέπον σχῆμα τῷ κόσμῳ, ἀλλὰ τοῦ κρείττονος λόγου λειπόμενος ἔκτισεν αὐτὸν ὥσπερ ἀτελῆ).

3) Eine Verbesserung der Gestalt der Welt setzt Unzufriedenheit mit dem derzeitigen Zustand voraus, der also als beschämend und

[417] Tim. I 288, 17 ff.
[418] Tim. I 282, 27 ff. II 55, 5 ff.

kümmerlich zu bezeichnen wäre und den Demiurgen in Verruf bringen müßte, weil er *infolge einer Sinnesänderung* (μεταγνούς) sich entschlossen habe, das Weltall umzugestalten.

Daß die Ausführungen dieses Fragments mit der Darstellung bei Zacharias von Mytilene verwandt sind, ist auf den ersten Blick klar. Der zweite und dritte Einwand in unserem Fragment bringen wesentliche Gedanken aus dem zweiten und dritten Argument bei Zacharias, und selbst der erste Einwand in unserem Fragment scheint dem ersten Argument bei Zacharias wenigstens in dem Punkt zu entsprechen, daß der Kosmos aufgrund seiner sicheren und schönen Ordnung nicht verändert bzw. zerstört werden darf. Porphyrios wird in diesem und wohl auch in den anderen Punkten in seiner Schrift „Gegen die Christen" ausführlicher gewesen sein; denn das fr. 34 gehört zu denjenigen, die ein Auszug aus einem Auszug der Schrift des Porphyrios sind (vgl. A. von Harnack, Porphyrios „Gegen die Christen", 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente, Referate, Abh. der Preuß. Ak., Phil. hist. Kl. Berlin 1916, 6 f. 8 ff). Das Fragment bietet also eine letzte Bestätigung dafür, daß Zacharias in dem ganzen Abschnitt dem Porphyrios folgt.

Dürfen wir nun damit in Porphyrios auch den Urheber der in den Paralleltexten geäußerten Gedanken sehen? Für das Augustinzitat wird man das ohne weiteres annehmen. Schon Theiler, Porphyrios 16 hatte es mit dem Neuplatoniker zusammengebracht. Auch für Sallust wird man Porphyrios als Urheber des Gedankens annehmen können; denn der S. 166 ff behandelte Schluß unseres Sallusttextes wurde schon von Theiler a. O. auf den Plotinschüler zurückgeführt [419]. Beide Teile des Sallusttextes hängen aber thematisch so eng zusammen, daß man wohl für beide den gleichen Gewährsmann annehmen darf. Auf Porphyrios geht mit Sicherheit schließlich auch zurück, was wir aus Proklos beigesteuert haben. Schwieriger ist dagegen die Frage, ob auch Hierokles von Porphyrios abhängt. Während H. Dörrie aufgrund offensichtlicher Verwandtschaft zwischen den Lehren des Alexandriners und des Plotinschülers folgert, daß Hierokles „ausgiebig aus Porphyrios geschöpft" hat [420], ist W. Theiler [421] geneigt, in Ammonios,

---

[419] Vgl. auch oben S. 191, Anm. 405. Über die Abhängigkeit des Sallust von Porphyrios vgl. dens. Porph. 6.

[420] „Die Schultradition im Mittelplatonismus", Fondation Hardt, Entretiens XII, Vandœuvres-Genève 1965, 10; vgl. dens. Hermes 83, 1955, 460.

[421] Ammonios 40 ff; vgl. die mit Vorsicht vorgetragene Ansicht Theilers in „Ammonios und Porphyrios" 91: „Alles Philosophische, das bei Hierokles . . . steht, stammt aus Ammonios."

dem Lehrer Plotins, die gemeinsame Quelle für Hierokles und Porphyrios und den Grund für ihre übereinstimmenden Lehren zu sehen. Beide hätten die Vorlesungshefte benutzt, die der Ammoniosschüler Theodotos herausgegeben hat[422]. Trotz Theilers bestechender Argumentation ist nicht bewiesen, daß der Zeitgenosse des Proklos den Porphyrios nicht gelesen hat und daß damit *alle* übereinstimmenden Punkte durch Ammonios vermittelt sind. Gerade wegen der Urverwandtschaft der Lehren des Porphyrios und seiner eigenen wird Hierokles den Porphyrios nicht verschmäht haben[423]. So sind wir auf weitere Indizien angewiesen.

Es läßt sich zeigen, daß die Argumentation mit Tim. 42 E 5 f gegen ein Planen oder Überlegen des Gottes vor seinem (real verstandenen) Schaffen vorneuplatonisch ist: Plotin benutzt an mehreren Stellen Tim. 42 E 5 f, um die Art der Erzeugung des Nus aus dem Einen zu charakterisieren (V 3 [49] 12, 28 ff. V 4 [7] 2, 19 ff. I 8 [51] 2, 21 f). Diese Genese des Nus geschieht nicht aufgrund eines plötzlichen Verlangens des Einen zu zeugen, sondern „es ist klar: wenn etwas nach Jenem zur Existenz gelangt ist, so ist es zur Existenz gelangt, indem Jenes verharrte in seiner ihm eigenen Wesensart ..." (V 3, 12, 33 ff). Die Art, wie Plotin die Timaiosstelle benutzt und sie in fremde Zusammenhänge überträgt, zeigt, daß das Argumentieren mit ihr geläufig ist.

Soviel darf also als sicher gelten, daß die Berufung auf Tim. 42 E 5 f für die Lehre von der Unveränderlichkeit des Schöpfergottes gegen einmaliges Planen und Überlegen vorplotinisch ist, mag sie nun von Ammonios stammen[424] oder von einem anderen Platoniker aus dem vorplotinischen Schulplatonismus.

Von Ammonios wissen wir, daß er die prinzipielle Übereinstimmung von Platon und Aristoteles gelehrt hat[425]. Sollte er den Nachweis

[422] Ammonios 37 ff.

[423] Vgl. Photios, Bibl. cod. 214, S. 173 a 35 ff: Plotin, Origenes, *Porphyrios*, Jamblich καὶ οἱ ἐφεξῆς, ὅσοι τῆς ἱερᾶς (ὡς αὐτός φησι) γενεᾶς ἔτυχον φύντες ... οὗτοι πάντες τῇ Πλάτωνος διακεκαθαρμένῃ συνᾴδουσι φιλοσοφίᾳ. Eine Vermittlerrolle mag da Plutarch von Athen gespielt haben (der seinerseits dem Porphyrios gefolgt ist; Hadot 105): Photios a. O.: ὃν καὶ καθηγητὴν αὐτοῦ τῶν τοιούτων ἀναγράφει δογμάτων (ὁ Ἱεροκλῆς). An eine Beeinflussung des Hierokles durch Porphyrios in einzelnen Punkten glaubt K. Praechter, RE s. v. Hierokles 18, Bd. VIII 2, 1913, 1481 f.

[424] Das würde W. Theiler wohl annehmen: „Da wo Plotin mit Stellen aus ... Hierokles übereinstimmt, besteht immer die Möglichkeit, daß er am besten Ammonios wiedergibt, sei es seinen Grundtext oder die Variante" (Ammonios und Porphyrios 109).

[425] Vgl. Photios, Bibl. cod. 214, S. 173 a 20 ff.

unternommen haben, daß Aristoteles mit seinen Vorwürfen in „De philosophia“ nicht den Timaios selbst, sondern falsche Auslegungen desselben habe treffen wollen[426], da doch Platon selbst sage, der Gott sei unveränderlich (Tim. 42 E)? Dann hätte Ammonios gerade mit Hilfe der aristotelischen Argumente das richtige Verständnis des Timaios wiedergewinnen wollen. Aber das ist Spekulation, Klarheit wird hier kaum zu erhalten sein.

Auf jeden Fall hat sich Porphyrios die vorplotinischen Gedanken zu eigen gemacht. Er hat sie in zwei komplementären Argumentationsreihen dargestellt. Nach der Übersicht aller Texte läßt sich auch besser beurteilen, inwiefern die beiden Reihen komplementär sind: die eine behandelt die Frage, warum der Gott unseren Kosmos zerstören sollte — und dabei steht notwendigerweise der Kosmos im Vordergrund, der besser, schlechter oder ähnlich zu machen ist — die zweite die Aporie, warum der Gott sich überhaupt hätte zu einem Schöpfungsakt aufraffen sollen — und dabei steht natürlicherweise der Beweggrund zum Handeln und das Handeln selbst im Vordergrund. Trotz der verschiedenen Ausgangspunkte haben beide Reihen doch das gleiche Hauptziel: die Unentstandenheit des Kosmos nachzuweisen; denn wir sehen ja, wie nach bewiesener Unvergänglichkeit gleich auf das Unentstandensein zurückgeschlossen wird. Der Unvergänglichkeitsbeweis ist ein Mittel, um das Ungewordensein nachzuweisen.

Daß die Ausführungen des Porphyrios breiter waren als die Extrakte unserer Texte, zeigte sich besonders durch den Vergleich von Zacharias und Sallust, dasselbe ließe sich zeigen bei einem Vergleich mit Proklos. Im Mittelpunkt der Ausführungen des Plotinschülers haben dabei zwei Timaiosstellen gestanden: 42 E 5 f, die er im Sinne der Unveränderlichkeit des Gottes interpretierte, und 29 E 1 f mit ihrer Hervorhebung der Güte und Neidlosigkeit des Gottes. Daß der Platoniker bei Zacharias zunächst nur die zweite Stelle nennt, hängt damit zusammen, daß er des Christen Zustimmung zu seinen Prämissen braucht; die Güte Gottes ist jeder Christ bereit zuzugeben, nicht jedoch in gleicher Weise die ἀμετάβλητος οὐσία. Einige Seiten später zeigt er, daß er auch die Argumentation mit der späteren Timaiosstelle kennt, wenn er S. 114 Boiss. den Platoniker sagen läßt: εἰ οὐκ

[426] So lehrten später Ammonios Hermeiu, Asklepios und Simplicius; vgl. K. Praechter, GGA 1903, 526 = Kl. Schr. hgg. von H. Dörrie, Hildesheim 1973, 259.

ἦν ὁ κόσμος ποτέ, πῶς ἦν ὁ θεὸς ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἤθει. Wer wollte nach dem Gesagten leugnen, daß in dieser Bemerkung ein abgesprengter Baustein der ursprünglichen porphyrischen Beweiskette vorliegt?

Porphyrios ist also mit aller wünschenswerten Wahrscheinlichkeit der Vermittler für die genannten Autoren gewesen — möglicherweise mit Ausnahme des Hierokles. Es bleibt nun noch zu zeigen, woher die Gedanken letztlich stammen. Mehrfach schon haben wir für Einzelheiten auf des Aristoteles Schrift „Über die Philosophie" verwiesen. In Philons Werk „Über die Ewigkeit der Welt" (39 ff) lesen wir nun folgenden uns wohlbekannten Text[427]:

„Einen durchschlagenden Beweis liefert auch jene Argumentation, auf die sich Tausende, wie ich weiß, mit Stolz berufen als den Gipfel an Genauigkeit und Unwiderlegbarkeit. Sie fragen nämlich, weshalb denn der Gott den Kosmos zerstören soll. (Da bleibt nur die Alternative:) entweder A) um nicht mehr zu schaffen oder B) um einen anderen Kosmos zu errichten.

A) Die erste Alternative ist natürlich mit dem Wesen Gottes unvereinbar. Denn 1) ist es nötig (δέον), daß er Unordnung in Ordnung verwandelt, nicht aber Ordnung in Unordnung[428]; 2) würde er eine Sinnesänderung (μετάνοια) zulassen, eine Affektion und ein Gebrechen der Seele. Denn entweder hätte er überhaupt keinen Kosmos schaffen oder, wenn er zu der Ansicht gelangte, sein Werk stehe ihm wohl an, sich an dem Entstandenen freuen sollen.

Die zweite Alternative ist eine längere Untersuchung wert. Denn wenn der Gott einen neuen anstelle des jetzigen Kosmos schaffen soll, so wird der neuentstandene in seiner Ausführung in jedem Falle entweder a) schlechter oder b) ähnlich oder c) besser sein. Jede dieser Möglichkeiten provoziert die Kritik:

---

[427] Auf die Beziehungen des folgenden Textes zu unserem Hieroklesauszug machte K. Praechter, Byz. Zeitschr. 21, 1912, 8, Anm. 1 aufmerksam. Nock in seiner Ausgabe des Sallust LXII f wies auf die Parallelität zu unserem Sallustpassus hin. Zum folgenden Zitat vgl. J. Bernays, Über die unter Philons Werken stehende Schrift „Über die Unzerstörbarkeit des Weltalls", Abh. Berl. Akad. des Jahres 1882, Berlin 1883, S. 40 ff; Matter 182 ff.

[428] Vgl. den von Aristoteles beeinflußten (s. S. 11, Anm. 29) Boethos bei Philon Aet. m. 85: ... ὥσπερ ἐν ἀκοσμίᾳ καὶ ἀπραξίᾳ καὶ τοῖς πλημμελέσι πᾶσι χαίροντος θεοῦ. Vgl. auch Tim. 41 A 8 ff. 30 A 6 f.

a) Denn wenn der Kosmos schlechter ist, ist auch sein Baumeister schlechter. Indes, die Werke Gottes sind frei von Tadel, Makel und Fehlern, da sie mit vollendeter Kunstfertigkeit und Kenntnis geschaffen sind.
‚Auch eine Frau', so sagen sie nämlich, ‚steht so weit an gesundem Menschenverstand nicht zurück,
daß sie Schlechteres wählte, wo Besseres zuhanden ist'[429].
Dem Gott aber steht es an, das Gestaltlose zu gestalten und das Häßlichste in wunderbare Schönheit zu kleiden.

b) Wenn der (neue) Kosmos aber ähnlich ist, so hat sein Baumeister seine Mühe vergeudet (ματαιοπόνος ὁ τεχνίτης) und unterscheidet sich in keiner Weise von einfältigen Kindern, die oftmals, am Strand spielend, Sandhügel errichten und sie dann mit den Händen untergraben und wieder zum Einsturz bringen (vgl. Il. 15, 362 ff). Denn bei weitem besser als einen ähnlichen zu schaffen ist es, den anfänglich einmal gewordenen an seinem Platz zu lassen, ohne etwas wegzunehmen oder hinzuzufügen oder ihn zum Besseren oder Schlechteren hin zu verändern.

c) Wenn er aber einen besseren schaffen soll, dann wird auch sein Erbauer besser, so daß er, als er den früheren zu errichten sich anschickte, an Kunstfertigkeit und Geisteskraft unvollkommener war — was nicht einmal zu denken erlaubt ist; denn der Gott bleibt sich selbst gleich sowohl in quantitativer als auch in qualitativer Hinsicht (ἴσος αὐτὸς ἑαυτῷ καὶ ὅμοιος), er kennt weder ein Nachlassen zum Schlechteren hin noch einen Fortschritt zum Besseren"[430].

Die Übereinstimmung des Philontextes mit unseren voranstehenden neuplatonischen Passagen ist klar. Doch wollen wir die Berührungspunkte weiter herausarbeiten. Im Mittelpunkt steht die Frage nach der Unvergänglichkeit der Welt. Es wird untersucht, aus welchem Grund der Gott die Welt vernichten sollte. Zwei Hauptgründe:

1. er will nicht mehr κοσμοποιῆσαι;
2. er möchte einen anderen Kosmos schaffen.

Grund 1 wird abgelehnt mit dem Hinweis, er entspreche nicht dem Wesen Gottes: πρὸς τάξιν γὰρ ἀταξίαν μεταβάλλειν δέον, οὐ πρὸς ἀταξίαν τάξιν (vgl. Tim. 30 A 5 f; vgl. auch 6 f. 41 A 8 ff). Auch treffe die Annahme eines Gesinnungswandels (μετάνοια) nicht auf den Gott zu,

[429] Zu den Versen vgl. Untersteiner 222 f.
[430] Dies ist ein deutlicher Hinweis auf die ἀμετάβλητος οὐσία des Gottes; vgl. oben S. 11.

denn dieser sei ein πάθος καὶ νόσημα ψυχῆς. Gott stehe es vielmehr zu, entweder überhaupt nicht zu schaffen oder sein Werk als seiner würdig anzusehen und sich daran zu freuen (vgl. Tim. 37 C 7)[431].
Grund 2 wird weiter aufgefaltet. Wenn der Gott einen anderen Kosmos schaffen möchte, dann schafft er entweder

1) einen schlechteren oder
2) einen ähnlichen oder
3) einen besseren.

Alle drei Möglichkeiten sind unannehmbar, denn

1) schafft der Gott einen schlechteren, so wird er selbst schlechter;
2) schafft er einen ähnlichen, ist er ein ματαιοπόνος τεχνίτης und vergleichbar mit Kindern, die im Sand spielen;
3) schafft er einen besseren, wird auch er selbst besser und war beim Erschaffen des vorhergehenden Kosmos ein unvollkommener Demiurg, was zu denken nicht erlaubt ist.

Alle drei Möglichkeiten sind also absurd und als mit dem Wesen des Gottes unvereinbar abzulehnen. Gott ist vielmehr sich immer gleich in jeder Hinsicht und läßt keinerlei Veränderung zu.

Wir sehen sofort, daß die Möglichkeiten 1) — 3) sich bei Zacharias wiederfinden; auch Sallust stimmt mit ihnen überein, nur ersetzt er das ὅμοιον in 2) durch τὸν αὐτόν: Gott schafft nicht einen ähnlichen, sondern denselben Kosmos. Gegenüber unserem Philontext scheint Sallust ein Plus zu haben, indem er als vierte Möglichkeit erwägt, der Gott belasse es bei der ἀταξία. Genau das findet sich jedoch auch bei Philon als Grund 1; dort ist davon die Rede, daß der Gott nicht mehr schaffen will und es bei der ἀταξία beläßt. Sallust hat hier lediglich umgestellt unter Umgehung einer obersten Diairese der Hauptgründe. Diese oberste Diairese lautet bei Zacharias anders als bei Philon: die Welt vergeht ἤτοι κατὰ γνώμην τοῦ θεοῦ ἢ παρὰ γνώμην. Ist die alte Diairese zugunsten der neuen fallengelassen worden, so daß das Schaffen der ἀκοσμία, ἀταξία als vierte nach den drei Möglichkeiten aufgezählt werden mußte? Wir sind hier auf Vermutungen angewiesen, da gerade Zacharias die vierte Möglichkeit nicht erwähnt.

Auch die Antworten auf die drei bzw. vier Möglichkeiten sind nahe verwandt:

---

[431] Vgl. die Epikureer bei Cicero, oben S. 27.

1. Schafft der Gott eine schlechtere Welt, so ist er nach Philon selbst χείρων, nach Sallust κακός. Zacharias meint, die ganze Annahme sei οὐ θέμις[432].

2. Schafft er einen ähnlichen, so ist er nach Philon und Zacharias ein ματαιοπόνος τεχνίτης; beide führen zudem den Iliasvergleich an. Sallust sagt schlicht: μάτην ποιήσει[433].

3. Schafft er einen besseren, so wird er nach Philon selbst besser und war vorher unvollkommener. Nach Sallust kommt ihm Unfähigkeit zu (ἀδύνατος), weil er nicht von Anfang an den besseren schuf. Zacharias bemerkt, es sei οὐ δυνατόν, einen besseren Kosmos zu schaffen.

4. Die Vorstellung, Gott belasse es bei der ἀκοσμία, ἀταξία, ist nach Philon dem Wesen des Gottes fremd. Sie impliziere zudem einen Gesinnungswandel, eine μετάνοια, d. h. ein πάθος καὶ νόσημα ψυχῆς. Sallust meint: ἀλλ' οὐδὲ ἀκούειν τοῦτό γε θέμις.

Das Argument des Gesinnungswandels fehlt bei Zacharias im dritten Beweis, den wir bisher allein herangezogen haben, es taucht allerdings in seinem zweiten Beweisgang auf: ὡς ἐκ μεταμελείας ὁ θεὸς ἐπὶ τὴν ... δημιουργίαν ὁδεύσας φαίνεται. Der Gesinnungswandel ist bei Philon anders motiviert als bei Zacharias; bei Philon zeigt sich in dem Gesinnungswandel Überdruß am Schaffen[434], und Gott setzt sich nun zur Ruhe; bei Zacharias geschieht der Sinneswandel im Sinne eines aufkommenden Interesses an einer Schöpfung des Kosmos. Während das Argument bei Philon zum Nachweis der Unvergänglichkeit des Kosmos verwandt ist, ist es bei Zacharias zum Nachweis der Unentstandenheit verwandt. Man fühlt sich bei Zacharias unmittelbar an die auch auf Aristoteles zurückgehende epikureische Kritik bei Cic. N. D. I 21 f erinnert, noch mehr aber an Lukrez V 168 ff[435].

Die Übereinstimmung beweist klar und deutlich, daß in dem bei Philon vorliegenden Autor der Urheber der neuplatonischen Argumentenreihe zu sehen ist. Dieser Autor ist nach einhelliger Meinung Aristoteles, die von Philon benutzte Schrift sein Werk „Über die Philosophie“[436].

---

432 Diesen Ausdruck verwendet Philon in der dritten, Sallust in der vierten Antwort.

433 Vgl. Arist. De caelo 271 a 33: ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν.

434 Ähnlich bei Plotin II 9 [33] 4, 17 ff (nach W. Theiler, Augustin und Origenes, in: Strenae Augustinianae P. Victorino Capanaga oblatae, Madrid 1968, 429 = Untersuchungen zur antiken Lit., Berlin 1970, 550, aus Ammonios); vgl. auch II 1 [40] 4, 30 f.

435 Vgl. oben S. 25 ff und Effe S. 25 ff.

436 Vgl. Untersteiner 221 ff.

Allerdings bleiben auch jetzt noch viele Fragen. Fand sich die verwandte Reihe des Hierokles und Proklos auch schon bei Aristoteles? Wir wissen es nicht. Wer hat die aristotelischen Argumente als erster für die Timaioserklärung fruchtbar gemacht? Auch das wissen wir nicht. Möglicherweise geschah das jedoch schon sehr früh, da wir bei Philon (oben S. 88 ff) einen ähnlichen Vorgang der „Umpolung" von Argumenten des Aristoteles feststellen konnten. Bei Plutarch, De E 21 (393 E ff) wendet sich Ammonios, der Lehrer Plutarchs, gegen die stoische Lehre von den Weltzyklen und der damit verbundenen Wandelbarkeit des Gottes: Ein solcher Gott würde dem im Sande spielenden Kind Homers (Il. 15, 362 ff) gleichen. Nein, der Gott sei vielmehr unveränderlich, wie schon das delphische EI andeute, das als Anrede an den Gott zu verstehen sei: „DU BIST". Hier erweisen sich Gedanken aus „De philosophia" deutlich als in eine platonische Physik eingebaut. Platonisch ist vor allem der anschließende Gedanke: der Gott bindet die Materie zusammen und überwindet die Schwäche des Körperlichen, das zur Vernichtung treibt (vgl. Polit. 273 DE; Tim. 41 A 7 ff), ein Gedanke, den auch Seneca, Ep. 58, 28 als platonisch bezeugt. Ja dieser Gedanke findet sich schon bei Philon selbst, und zwar unmittelbar vor dem Aristotelesfragment in Aet. m. 37/38, wo er im Zusammenhang mit Gedanken aus dem folgenden Fragment und Tim. 33 C 6 — D 3 angeführt wird. Betrachtet man den Anfang der philonischen Schrift bis zu dem Aristotelesfragment, so fällt auf, wie stark er von platonischen Philosophemen durchsetzt ist. Man wird den Gedanken nicht los, daß eine platonfreundliche Hand Aristoteles und seinen Lehrer zusammengestellt hat, um die weitgehende Übereinstimmung beider zu beweisen. Soweit können wir also die Adaption der Gedanken aus „De philosophia" für den Timaios zurückverfolgen.

Wer aber hat zuerst die beiden Timaiosstellen Tim. 29 E und 42 E mit den aristotelischen Gedanken in Zusammenhang gebracht? Vermutlich doch derjenige, der die Argumentationsreihe aus Περὶ φιλοσοφίας für den Timaios auswertete. Seine Person bleibt für uns im Dunkeln. Aus dem Dunkel der Anonymität tritt als erster Porphyrios. Er ist für uns der erste Name, mit dem wir die Bearbeitung des Aristoteles für die Interpretation des platonischen Timaios mit Sicherheit in Zusammenhang bringen können; er ist es, auf den Sallust, Proklos, Augustin und möglicherweise auch Hierokles fußen. Mehr ist leider nicht auszumachen.

Wir sind Philon dankbar für die Einleitung, die er dem Aristotelesfragment gibt. Zeigt sie uns doch, welche Berühmtheit die Argu-

mentenreihe zu seiner Zeit besaß. Nach Durchsicht der spätplatonischen Zeugnisse können wir feststellen, daß die Reihe an Faszination bis ins ausgehende Altertum nichts eingebüßt hat. Es ist höchst erstaunlich, welche Fernwirkungen die aristotelische Schrift „Über die Philosophie“ ausgeübt hat.

IV

RÜCKBLICK

Mit Ausnahme von Proklos haben wir alle wichtigen Stellungnahmen zu unserem Problem von Seiten heidnischer Philosophen gehört (was nach Proklos folgt, geht, soweit es erhalten ist, über diesen nicht hinaus). Wir können nun zurückblicken auf den weiten Weg, den wir gegangen sind, und wollen versuchen, die tausendfachen Einzelheiten zusammenzufassen.

Es ist nicht zuviel gesagt, wenn man behauptet, das eigentliche Stimulans der antiken Interpretation der Frage nach der Weltschöpfung im Timaios seien Aristoteles und die sich ihm anschließenden Interpreten gewesen, die den Schöpfungsvorgang des Dialoges im Wortverständnis auslegten und im Anschluß daran auf die Inkonsequenz Platons und die Unhaltbarkeit der Lehre an sich hinwiesen. Immer wieder setzte man sich im Laufe der Zeit mit den Vorwürfen von dieser Seite auseinander. War in der frühen Akademie die Auseinandersetzung auf die Anhänger des Aristoteles einer- und die des Xenokrates andererseits beschränkt, so schlossen sich den Peripatetikern bald die Epikureer an, um, ausgehend vor allem von der aristotelischen Schrift „Über die Philosophie", eine rücksichtslose Polemik gegen die reale Schöpfung des Timaios durch einen göttlichen Demiurgen zu betreiben. Die Argumente des Aristoteles wurden von ihnen vergröbert, z. T. auch ergänzt, wie es scheint, und fanden als Gegenstand der Kritik bis in die Spätzeit der Antike Widerhall. Von einer Auseinandersetzung der frühen und mittleren Stoa mit der Frage nach der Weltentstehung des Timaios wissen wir leider nichts. Hier schweigen unsere Zeugnisse sich aus. Doch dürfte die Stoa den platonischen Dialog als einen Kronzeugen für die eigene Lehre einer real gewordenen Welt angesehen haben, so wie es später die Christen taten. Die Ansicht, Platon vertrete im Timaios eine wirkliche Weltentstehung, scheint bis ins 1. Jh. v. Chr. die vorherrschende gewesen zu sein. Erst Eudor hat hier, wie wir vermuten, die Wende gebracht.

Bis ins 1. Jh. n. Chr. standen die Verfechter einer wirklichen Schöpfung im Timaios alle außerhalb der Reihen der professionellen Platoniker, soweit wir wissen. Gefährlich wurde es allerdings, als ein so vortrefflicher Stilist wie Plutarch und ein so tüchtiger Philologe wie Attikos sich für das wörtliche Verständnis der Weltschöpfung stark

machten. Hier drohte ein Einbruch in das traditionelle Lehrgebäude, der aufschrecken mußte. Vorläufer konnten wir bei Philon feststellen [1], aber diese waren unbedeutend und fanden keinerlei Beachtung, die wir registrieren könnten. Dagegen war die Anhängerschaft der beiden Mittelplatoniker beachtlich. Ein so kritischer und kluger Kopf wie Galen gehörte dazu. Dies und die spätere Aufmerksamkeit, die die beiden Platoniker fanden, zeugen von der Durchschlagskraft und der Gefährlichkeit ihrer Argumente. Auf Attikos konnte sich in seiner Auffassung vom Timaios in gewisser Weise Alexander von Aphrodisias stützen, der es unternahm, in einer großangelegten Auseinandersetzung die Kritik seines Meisters Aristoteles am Timaios zu rechtfertigen und zu bestätigen. Dieser Versuch des Alexander ist die letzte großartige Auseinandersetzung mit unserem Problem von Seiten des Peripatos, die wir kennen, ja die letzte von Seiten der heidnischen Vertreter einer zeitlichen Schöpfung im Timaios überhaupt. Die Argumente, mit welchen sie ihre Ansicht einer zeitlich gewordenen Welt im Timaios stützten, sind folgende:

1) Der Wortlaut des Timaios weist auf ein reales Entstandensein der Welt. Besonders folgende Stellen fanden dabei Beachtung und Aufmerksamkeit: 27 D — 28 C [2], *28 B 6 — C 2* [3], 28 C 3 (ποιητής) [4], 29 A [5], 29 B 1 f [6], *30 A* [7], B [8], 34 A 8 f [9], *34 B 10 — 35 A 1* [10], *35 A ff* [11], 36 E 5 — 37 A 2 [12], 38 B 6 f [13], 41 A 7 ff [14], 47 E / 48 A [15], 53 B 3 ff [16], 69 B 2 ff [17] und 69 C (zwei Seelenarten) [18].

[1] Cicero scheint in seiner Ansicht über den platonischen Timaios durch des Aristoteles Schrift „Über die Philosophie" bestimmt worden zu sein. Eine weitere Stütze seiner Auffassung fand er in der letztlich auf Theophrast zurückgehenden Doxographie. Er scheint für seine Auffassung keine platonischen Quellen verwandt zu haben.

[2] Aristoteles, oben S. 8; vgl. Philon, oben S. 35.

[3] Cicero, oben S. 29; Philon, oben S. 35; Plutarch, oben S. 39. 41; Attikos, oben S. 46 f. 50; Diog. L., oben S. 69; Alexander von Aphrodisias, oben S. 72 f. 76; vgl. Hippolytos, oben S. 67 und Severus, oben S. 103.

[4] Philon, oben S. 32 f; Attikos, oben S. 61.

[5] Philon, oben S. 33; Plutarch, oben S. 40; Attikos, oben S. 54. 57.

[6] Philon, oben S. 36.

[7] Aristoteles, oben S. 8. 12. 14. 17; Eudemos, oben S. 23; Plutarch, oben S. 40 f; Attikos, oben S. 46. 54; Diog. L., oben S. 63; Alexander von Aphrodisias, oben S. 75.

[8] Plutarch, oben S. 41 f; Attikos, oben S. 53.

[9] Attikos, oben S. 46.

[10] Plutarch, oben S. 40; Attikos, oben S. 46.

[11] Plutarch, oben S. 41. 42; Attikos, oben S. 47 f; Galen, oben S. 63 f.

[12] Plutarch, oben S. 42; Attikos, oben S. 47.

2) Einige Interpreten dieser Richtung beriefen sich auf den Atlantismythos, auf den Mythos des Politikos [19] und den Phaidros [20]. Plutarch und Attikos außerdem auf die Angabe über die beiden Weltseelen in den Nomoi [21]. Auch mit Staat 546 A 2 setzte man sich auseinander [22].

3) Man wies darauf hin, daß Platon die Welt nirgends als ungeworden bezeichnet, wohl aber mehrfach geworden nennt [23].

4) Philon meinte, der Wortgebrauch Platons im Timaios sei sinnvoll nur bei Annahme einer zeitlichen Schöpfung [24].

5) Eine zeitlich ungewordene Welt bedarf — so behauptet Attikos — eines Gottes nicht; denn eine solche wäre selbständig und autonom. Frömmigkeit wäre infolgedessen überflüssig [25].

Sieht man genau zu, so erkennt man leicht, daß Attikos und Plutarch sowie deren Anhänger, zu welchen in gewisser Weise auch Alexander von Aphrodisias zu rechnen ist, das weiteste Spektrum der relevanten Platontexte aufweisen, während die übrigen Vertreter sich mit den Standardstellen begnügten. Der Platonismus vor, um (Longin!) und nach (Porphyrios!) Plotin war wesentlich philologisch orientiert. Plutarch und Attikos waren unserer beschränkten Kenntnis nach die ersten, die die philologische Methode der Schule anwandten, um ein der traditionellen Lehre widersprechendes Ergebnis zutage zu fördern. Kein Wunder, wenn die Schule sich zu Protest und Widerspruch herausgefordert sah.

Doch zurück zum Ursprung der Frage: Schon Aristoteles hatte die Platoniker mit seiner Interpretation des Timaios gereizt und provoziert. Die Antworten von Seiten der Platoniker in dieser ersten Aus-

---

[13] Aristoteles, oben S. 9; Epikureer bei Cicero, oben S. 26; Philon, oben S. 35 f. 32; Plutarch und Attikos, oben S. 44 f.

[14] Aristoteles, oben S. 15; Philon, oben S. 32; Attikos, oben S. 50. 54. 59; Galen, oben S. 64 f; Hippolyt, oben S. 67 f; [Galen], oben S. 68; Diog. L., oben S. 70; Alexander von Aphrodisias, oben S. 74.

[15] Plutarch, oben S. 42; Attikos, oben S. 59.

[16] Attikos, oben S. 46. 47. 57.

[17] Galen, oben S. 63.

[18] Attikos, oben S. 47.

[19] Atlantismythos: Anonymi bei Tauros, oben S. 117; Politikosmythos: Plutarch, oben S. 43; vgl. Severus, oben S. 102 ff.

[20] Plutarch, oben S. 40 f; vgl. Anon. bei Calcidius, oben S. 181 ff.

[21] Plutarch, oben S. 43; Attikos, oben S. 47.

[22] Plutarch, Attikos, Severus, oben S. 104; Attikos, oben S. 50.

[23] Plutarch, oben S. 39.

[24] Oben S. 32 f.

[25] Attikos, oben S. 51 ff; Tauros antwortet auf ähnliche Interpretationen, oben S. 115.

einandersetzung weisen alle in dieselbe Richtung: Einzig und allein aus didaktischen Gründen und zum Zwecke größerer Deutlichkeit hat Platon die Welt im Entstehen vorgeführt, so wie man mathematische Figuren im Unterricht entstehen läßt, die real nie entstanden sind. Diese Erklärung ist eine der künftigen Standardinterpretationen und begegnet, z. T. unter anderer Bezeichnung immer wieder[26]. Aristoteles versäumte es nicht, darauf hinzuweisen, daß der Vergleich mit den mathematischen Figuren hinkt[27], muß sich aber später eine kräftige Zurechtweisung durch Tauros[28] und eine höfliche Belehrung durch Porphyrios[29] gefallen lassen. Als Antwort auf Tauros versuchte Alexander von Aphrodisias dann, die Erklärung in echt mittelplatonischer Manier philologisch zu widerlegen[30].

Krantor kannte neben der ersten eine zweite Erklärung. Er sagte, die Welt werde im Timaios geworden genannt, weil sie nicht selbständig und autark sei, sondern von einer höheren Ursache abhänge, die sie immerfort im Sein erhalte, ohne daß es in diesem Prozeß je einen Beginn gegeben habe. Auch diese Erklärung finden wir später häufig — vielfach unter anderem Namen — wieder[31], z. T. im Zusammenhang mit der ersten, z. T. mit der folgenden dritten Erklärung.

---

[26] διδασκαλίας χάριν: Speusipp und Xenokrates, oben S. 18 ff; Alexander von Aphr., oben S. 71 f; Tauros, oben S. 115 f; Plotin, oben S. 124 ff; vgl. Porphyrios, oben S. 146 ff. 151 ff; Syrian, oben 186 f.

θεωρίας ἕνεκα: Xenokrates, oben S. 18 (ff); Krantor, oben S. 83; Eudor, oben S. 85; Albin, oben S. 97; vgl. Porphyrios, oben S. 146 ff. 151 ff.

σαφηνείας χάριν: Theophrast, oben S. 23; vgl. Attikos, oben S. 54; Alexander von Aphr., oben S. 71 f; Tauros, oben S. 106. 115 f; Plotin, oben S. 124; vgl. Porphyrios, oben S. 146 ff. 151 ff; Jamblich übt Kritik an dieser Erklärung, oben S. 170.

ἐξ ὑποθέσεως: Xenokrates, oben S. 21; Philon, oben S. 86; Plotin, oben S. 125; vgl. Porphyrios, oben S. 146 ff. 151 ff; Jamblich übt Kritik an dieser Erklärung, oben S. 170 f.

κατ' ἐπίνοιαν: Xenokrates, oben S. 21; Aetios, oben S. 94; Tauros, oben S. 107; Plotin, oben S. 124; auch an dieser Erklärung übt Jamblich Kritik, oben S. 170 f.

λόγῳ: Xenokrates, oben S. 18; Krantor, oben S. 83; Eudor, oben S. 85; Timaios Lokros, oben S. 86; Plotin, oben S. 124 ff; Porphyrios, oben S. 146 ff. 151 ff.

[27] Oben S. 21 f.

[28] Oben S. 116. 119 ff.

[29] Exkurs, unten S. 227.

[30] Oben S. 71 f.

[31] κατ' αἰτίαν: Krantor, oben S. 84; Albin, oben S. 96 ff; Tauros, oben S. 108; Plotin, oben S. 126 ff; Porphyrios, oben S. 143 ff; vgl. 163 ff; Jamblich, oben S. 169 ff; Calcidius, oben S. 172 ff; Macrobius, oben S. 185.

Hierher gehört die Auslegung von Tim. 28 B 6 f: die Welt habe ein principium existendi, jedoch keinen zeitlichen Anfang (Albin, oben S. 98, [Porphyrios] oben S. 190), bzw. sie impliziere einen λόγος γενέσεως (Albin, oben S. 98; Porphyrios, oben S. 137; Calcidius, oben S. 182), oder sie sei zusammengesetzt (σύνθετος) und

Nach dieser soll die Welt deswegen geworden genannt werden, weil sie ihr Sein in ständigem Werden besitzt[32] und nicht in fertigem, dauerhaften Zustand. Für diese Auslegung ist Philon unser erster Zeuge. Gerade sie hat wiederum die Kritik des Peripatetikers Alexander herausgefordert, der — erneut philologische Akribie beweisend — den Finger darauf legte, daß Platon im Timaios davon spricht, die Welt *sei geworden,* und, die Welt *sei,* niemals aber, sie sei werdend und befinde sich in dauerndem Werden[33].

Dies sind die drei Haupterklärungen, die zur Frage der Weltentstehung im Timaios von orthodoxer Seite vorgebracht wurden. Die drei Erklärungen bleiben im Laufe der Geschichte erstaunlich konstant. Nur wenige haben versucht, von diesen Standarderklärungen abweichend, neue Wege zu begehen. Stattdessen kann man eine fortlaufende Verfeinerung feststellen, deren Höhepunkt die subtilen Darlegungen des Porphyrios bilden.

So groß auch die Überlieferungslücken sind und das Bild der für uns nicht mehr erreichbaren Wirklichkeit verzerren, so zeigt sich doch deutlich, daß die Diskussionen zwischen den Schulen hinüber und herüber gingen. Das gilt auch für die epikureische Schule, die Gegenargumente von Seiten der Platoniker gelegentlich berücksichtigte, während ihre eigenen Kritiken auch bei Platonikern Gehör und Widerlegung fanden. Auch innerhalb der Schule Platons hielt die Diskussion an; in den Kommentaren des Porphyrios und Jamblich stand am Anfang der Erklärung nicht nur die Auseinandersetzung mit anderen Schulen, sondern vor allem und in erster Linie die mit der eigenen. Gerade in der Auseinandersetzung mit den eigenen Schulgefährten — so könnte es scheinen — wurde oft ein Haar gespalten, wenn man dem Gegner eine falsche Akzentuierung oder den falschen Bezug einer Partikel nachwies. Aber am Akzent und dem Bezug der Partikel hing oft ein ganzes System. Daher die Akribie und Erbitterung, mit der man darum stritt. Hier spüren wir denn auch deutlich, daß die eigentliche Auseinandersetzung im mündlichen Unterricht

verweise insofern auf eine Ursache dieser Zusammensetzung (Hippolytos, oben S. 66 f; Albin, oben S. 96 f; Porphyrios, oben S. 142 ff; Porphyrios und Jamblich, oben S. 144). Auch die Vorstellung der creatio continua gehört hierher (Philon, oben S. 88 ff; Ammonis bei Plutarch, oben S. 93 f; [Porphyrios bei] Augustin, oben S. 190).

[32] ἐν τῷ γίγνεσθαι τὸ εἶναι ἔχειν: Alexander von Aphrodisias, oben S. 71 ff; Philon, oben S. 86; Ammonios bei Plutarch, oben S. 93 f; vgl. Plutarch, oben S. 94; Tauros, oben S. 108; Anon., oben S. 121 f; Plotin, oben S. 128 f; vgl. Apuleius, oben S. 101 f.

[33] Oben, S. 72 ff.

stattfand, während wir in den Kommentaren oft nur den trockenen Nachklang dieser Diskussionen notiert finden.

Nun zu den Gründen, die die meisten Platoniker dazu bestimmten, die Weltentstehung im Timaios nicht wörtlich zu nehmen. Der treibende Faktor war zweifellos die Seelenlehre. Von unseren zeitlich frühesten Zeugnissen an steht diese im Vordergrund. Platon hatte im Phaidros (245 CD) apodiktisch festgestellt, die Seele sei unentstanden. Wenn man, wie antike Platoniker das ausnahmslos taten, davon ausgeht, daß Platon in seinen Dialogen ein kohärentes System darstellt, ist es nicht mehr möglich, die Entstehung der Weltseele im Timaios (35 A ff) wörtlich zu verstehen. Anderenfalls hätte Platon sich ja selbst widersprochen. Ist aber die Weltseele nicht real geworden, so auch die Welt selbst nicht [34]. Dies war gewiß der treibende Gedanke; denn mit der Ewigkeit der Seele steht und fällt der Platonismus.

Hinzu kamen Gründe allgemeinerer Art, welche uns zuerst in den Kritiken am Timaios entgegentreten, die das Schöpfungsgeschehen des Dialoges wörtlich verstanden und es beanstandeten [35], die aber, wie zu vermuten ist, wahrscheinlich auf Diskussionen in der Alten Akademie um Platon zurückgehen. Diese Kritiken gingen in der Hauptsache von dem Postulat der Unveränderlichkeit Gottes aus, die mit einem zeitlichen Schöpfungsakt in Frage gestellt wäre. Denn der Schöpfergott hätte sich vorher anders verhalten als nach dem Beginn der Schöpfung und hätte damit eine Wandlung durchgemacht [36]. Zudem wäre er nicht immer reine Wirklichkeit gewesen, wenn er nicht immer geschaffen hätte; denn im Hinblick auf seine Schöpferfähigkeit wäre er δυνάμει καὶ ἀτελής [37] gewesen. Außerdem unterläge der Gott der Zeit, da man annehmen müßte, er habe sich früher anders verhalten als später. Ein Früher und Später sei in Gott jedoch nicht vorstellbar [38]. Man fragte ferner, was denn der Gott vor der Weltschöpfung getan habe [39], ob er etwa untätig war, der doch reine ἐνέργεια sei [40], was ihn zu seinem Entschluß zu schaffen veranlaßt

[34] Vgl. Speusipp, oben S. 19; Xenokrates, oben S. 22; vgl. Albin, oben S. 97; Calcidius, oben S. 177 ff; Plutarch und Attikos wurden auf ihre Weise mit dem Problem fertig; vgl. oben S. 40 ff. 47 f.

[35] Aristoteles und die von ihm abhängigen Epikureer.

[36] Vgl. Aristoteles, oben S. 11 f; vgl. Plotin, oben S. 128 ff, bes. (Porphyrios), oben S. 190 f. 192 ff; Hierokles, oben S. 187 ff. Vgl. ferner Jamblich, oben S. 170.

[37] Porphyrios und Proklos, oben S. 159 und unten S. 225.

[38] Porphyrios, oben S. 159; vgl. Plotin, oben S. 133 f.

[39] Aristoteles, oben S. 11 f; Cicero, oben S. 27.

[40] Philon, oben S. 88 ff.

habe[41], warum er nicht schon früher geschaffen habe[42]. Wie gesagt, diese Argumentenreihe finden wir zuerst bei Nichtplatonikern in ihrer Polemik gegen den Timaios vor, später dann auch bei Platonikern in der Abwehr der zeitlichen Interpretation. Entweder haben sich die Platoniker später die Argumente ihrer Gegner zunutze gemacht oder sie konnten auf Äußerungen von Kollegen der frühen Akademie zurückgreifen, die dieselben Argumente gegen eine wörtliche Auslegung des Timaios verwandten.

Mit Sicherheit geht auf Diskussionen in der Alten Akademie das Argument zurück, daß alles Entstandene vergehe[43] und umgekehrt[44], bzw. daß das Unentstandene nicht vergehen könne[45]. Da Platon im Timaios die Unvergänglichkeit der Welt lehrt, so schloß man, die Welt könne deswegen nicht real entstanden sein, weil alles Unvergängliche real unentstanden ist[46].

Damit sind wir aber schon bei den Versuchen angelangt, die eigene Interpretation nun auch aus dem Text des Timaios selbst zu beweisen. Die Unveränderlichkeit Gottes fand man in Tim. 42 E 5 f[47] wieder. Damit hatte man eine Basis gewonnen, von der aus man daran gehen konnte, sich die oben genannten gegnerischen Argumente zu eigen zu machen. Ist aber der Gott unveränderlich, so ist nach der Art seines Wirkens zu fragen. Man antwortete: Der Gott schafft durch sein bloßes Dasein[48] ohne jegliche Mühe. Die unaufhörliche Existenz der Ursache ist hinreichender Grund für die grenzenlose Existenz der Welt; denn die Ursache existiert immer nur zusammen mit dem Verursachten[49]. Man verwies ferner darauf, daß der Gedanke eines ewigen Vorbildes ein gleichewiges Abbild impliziere, anderenfalls auch das Vorbild qua Vorbild nicht ewig wäre[50].

Vor allem aber stützte man die eigene Ansicht durch eine mit der Zeit immer diffizilere und breiter werdende Interpretation bestimmter

---

[41] Aristoteles, oben S. 11 f; Plotin, oben S. 129, Anm. 183; (Porphyrios), oben S. 187 ff.

[42] Aristoteles, oben S. 11 f. 14. 16; Cicero, oben S. 27; Attikos, oben S. 47; Plotin, oben S. 135, Anm. 202; (Porphyrios), oben S. 187 ff.

[43] Platon kennt und akzeptiert das Argument Staat 546 A 2; Tim. 41 A 8 f.

[44] Hier darf man auf Aristoteles, De caelo I 10 ff verweisen.

[45] So Platon, Phaidr. 245 D 3 f.

[46] Porphyrios, oben S. 157 f; vgl. S. 191 und 194.

[47] Plotin, oben S. 200; Hierokles, oben S. 187 ff; (Porphyrios), oben S. 202.

[48] Hierokles, oben S. 189; Porphyrios, Exkurs, unten S. 224.

[49] Plotin, oben S. 126 ff; Porphyrios, unten S. 224; Calcidius, oben S. 173 f; vgl. Philon, oben S. 89 f.

[50] Vgl. Cicero, oben S. 30; Plotin, oben S. 132; Porphyrios, oben S. 159; Calcidius, oben S. 173 f.

speziell für unser Problem relevanter Stellen des platonischen Dialoges. Natürlicherweise stand hier die Zentralstelle 28 B 6 — C 2 im Vordergrund des Interesses, wo Platon sagt, die Welt sei geworden, und eine Begründung dafür gibt. Diese Aussage war mit der vom Unentstandensein der Weltseele in Harmonie zu bringen. Man faßte das Problem bei der Wurzel, wie man glaubte, und fragte, was denn gemeint sei, wenn man etwas „geworden" (γενητόν) nenne. Man unterzog das Wort einer Bedeutungsanalyse und fand vier Bedeutungen, die ein nichtzeitliches Verständnis zuließen. Diese vier Bedeutungen wollte man für die Interpretation des Timaios zulassen und allein die landläufige zeitliche ausgeschaltet wissen [51].

Großes Gewicht kam ferner der Interpretation von Tim. 29 E 1—3 zu. Man folgerte, daß, wenn der Gott gut ist und das Gute will, wie die Stelle angibt, er dieses immer will und infolge seiner Macht es auch immer schafft [52].

Ferner standen folgende Stellen im Mittelpunkt des Interesses: 27 C 4[53]. 5[54]; 27 D 5 — 28 A 4[55]; 29 E 4 f[56]; 30 A / 52 D ff, 69 B 2 ff[57]; 32 C 5 ff[58]; 35 A ff[59]; 37 D 5 ff, 38 B 6 f[60]; 41 A 7 ff[61]; 42 C 2 f / 6 — D 1 / 69 C 3—6[62]; 46 E 3 ff / 53 B 3 ff[63]. Wie man sieht, sind die Stellen weitgehend mit den der vorher genannten gegnerischen Interpreten identisch. Man mußte sich ja mit deren Interpretation auseinandersetzen und sie durch eine eigene Auslegung ersetzen. Doch haben die Platoniker der orthodoxen Richtung auch eine Reihe anderer Stellen ins Gespräch gebracht, die von ihren Gegnern unberücksichtigt ge-

---

51 Tauros, oben S. 106 ff; Porphyrios, oben S. 136 ff.

52 Porphyrios und Jamblich, oben S. 146 ff; Porphyrios, oben S. 143 ff. 159 ff; vgl. oben S. 192 f; Philon, oben S. 89 f.

53 Albin, oben S. 99; Syrian, oben S. 187.

54 Albin, oben S. 97; Tauros, oben S. 112 ff; Anon., oben S. 121 ff; vgl. Alexander von Aphrodisias, oben S. 73 f.

55 Philon, oben S. 86 f; Anon., oben S. 108, Anm. 116 und S. 121 f; Plotin, oben S. 128 f.

56 Porphyrios, oben S. 143 ff.

57 Xenokrates, oben S. 21; Ammonios bei Plutarch, oben S. 93 f; Plotin, oben S. 124; Porphyrios, oben S. 139. 146 ff. 151 ff; Exkurs, unten S. 226 f; Syrian, oben S. 186 f.

58 Ammonios bei Plutarch, oben S. 93; Calcidius, oben S. 174.

59 Xenokrates, oben S. 22; Krantor, oben S. 83; Porphyrios, oben S. 154; Calcidius, oben S. 177 ff. 181 ff.

60 Anon. bei Cicero, oben S. 26; Philon, oben S. 87 f; Macrobius, oben S. 185.

61 Ammonios bei Plutarch, oben S. 93 f; Apuleius, oben S. 101 f; Severus, oben S. 104; Plotin, oben S. 125; Porphyrios, oben S. 157 ff.

62 Calcidius, oben S. 173.

63 Xenokrates, oben S. 21; Porphyrios und Jamblich, oben S. 150.

blieben waren. Ähnlich steht es mit dem Stellenmaterial aus anderen Dialogen Platons. Hier zog man Atlantissage [64], Politikos [65], Phaidros [66] und Staat [67] heran, indem man teils dieselben Stellen, teils andere als die Gegner auswertete.

Man war also auf orthodoxer Seite der Ansicht, 1) daß Platons Weltentstehung nur ein methodisch-didaktischer Schritt sei, eine wissenschaftlich-theoretische Analyse, mit der Platon das komplexe Gebilde Kosmos klarer glaubte darstellen zu können; 2) daß die Welt als in ständigem Werden begriffenes Gebilde auf eine höhere Ursache ihrer Existenz verweise, die sie in einem Akt immerwährender Schöpfung schaffe und erhalte. Von erster Stunde an suchte man, die Erklärungen durch Vergleiche zu erhellen. Für die erste Erklärung boten sich mathematische [68] und musikalische Vergleiche [69] an, für die zweite Vergleiche wie Sonne — Licht, Licht — Schatten, Feuer — Licht, Fuß — Spur im Sand [70]. Die sich wandelnde Welt verglich man mit dem sich wandelnden Proteus [71]. Die Vergleiche und Analogien waren als Vorstellungshilfen gedacht, um den schwer vorstellbaren Schöpfungsvorgang plastischer und zugänglicher zu machen. Schließlich hatte sich ja auch Platon in seinem Timaios ähnlicher Vorstellungshilfen bedient.

Wir stehen am Ende unserer Untersuchung und bedauern es sehr, daß es kaum gelungen ist, klare Entwicklungslinien zu ziehen. Zuviel ist uns in der Frühzeit verloren, als daß wir sagen könnten, das, was in der Spätzeit erst auftaucht, sei auch ein Produkt dieser Zeit. Besonders die Alte Akademie ist hier eine große Unbekannte, mit der man immer rechnen muß, aber um den mittleren Platonismus, ja auch um Porphyrios und Jamblich steht es nicht viel besser. Daher glaubten wir, in der Frage der Entwicklung Vorsicht walten lassen zu müssen. Vielleicht kann die bunte Vielfalt, mit der die relativ konstanten Erklärungen variiert werden, über diesen Mangel hinweghelfen.

---

[64] Porphyrios, oben S. 159; vgl. S. 185; vgl. Kelsos, oben S. 123.

[65] Ammonios bei Plutarch, oben S. 93 f; Severus, oben S. 102 ff; Porphyrios, oben S. 159 f.

[66] Vgl. Speusipp und Xenokrates, oben S. 19. 22; Porphyrios, oben S. 157 ff.

[67] Porphyrios, oben S. 157 ff.

[68] Xenokrates, oben S. 18 ff; Tauros, oben S. 115 f; Plotin, oben S. 125 f; Porphyrios, oben S. 137 f; Calcidius, oben S. 182.

[69] Tauros, oben S. 107; Calcidius, oben S. 182.

[70] (Porphyrios), oben S. 163 ff.

[71] Tauros, oben S. 108.

V
EXKURSE

a) Die Auslegung des *Alexander von Aphrodisias* von Aristoteles, De caelo 279 b 32 — 280 a 10 bei Joannes Philoponos, De aet. mundi VI 27, S. 217, 17 — 221, 22 Rabe:

„Mit diesen Worten dürfte [1] Aristoteles sich gegen einige der Schüler Platons wenden, in der Meinung, auch jene hätten die Sinnwidrigkeit eingesehen, die sich ergibt, wenn man den Kosmos als geworden und gleichwohl als unvergänglich bezeichnet, und hätten deswegen *den Worten Platons und ihren eigenen* [2] Hilfe gebracht und erklärt, Platon meine nicht, der Kosmos sei in der Weise geworden, als ob er zu einem bestimmten Zeitpunkt entstanden wäre und als habe er einmal nicht existiert, sondern (vom Gewordensein des Kosmos spreche er nur) aus Gründen der Unterweisung seiner Schüler und zum Nachweis des Wesens und der Natur desselben. Denn Platon, so behaupten sie, führe gleichsam eine Analyse seines Wesens vor und ⟨zeige⟩, wie er geworden wäre, falls er geworden wäre — so wie die Mathematiker mit ihren geometrischen Figuren (operieren). (218:) Denn wenn ⟨man⟩ [3] im Falle jener Figuren sagt, (eine von ihnen) sei aus, sagen wir, sechs Quadraten zusammengesetzt, und man zerlegt sie dann wieder (in die Einzelteile) und macht dadurch deutlich, wie sie aus diesen Einzelteilen zusammengesetzt ist, dann behauptet man nicht, sie sei einmal wirklich entstanden oder zusammengesetzt worden, sondern zeigt unter der Voraussetzung ihrer Entstehung ihr Sein aus ihren Teilen auf, weil, wenn sie wirklich entstände, sie aus diesen Teilen und auf diese Weise entstände. Auf die gleiche Weise, behaupten sie, seien auch die Worte im Falle des Kosmos zu verstehen: (sie besagten) nicht, daß er (wirklich) entstanden sei, sondern daß sein Sein aus diesen Teilen bestehe, und daß, wenn er entstanden wäre, er

[1] Die Vorsicht im Ausdruck εἴη ἂν . . . λέγων ist auffallend. War Alexander sich seiner Sache nicht sicher? Weshalb nennt er keine Namen?

[2] Bei Aristoteles steht bloß, daß sie sich selbst (ἑαυτοῖς), d. h. ihren eigenen Lehren, zu Hilfe eilten. Zur Problematik s. o. S. 18 ff.

[3] Platon kann nicht das zu ergänzende Subjekt sein, da er im Timaios von einem wirklichen Entstehen und Vergehen der mathematisch strukturierten Elementarkörper spricht. Simpl. in De caelo S. 303, 33 ff = Xenokr. fr. 54 bringt dieselben Beispiele und bezieht sie auf Mathematiker. Er hatte wohl unsere Alexander-Stelle vor Augen und las dort etwas, das ihn an die μαθηματικοί denken ließ.

auf diese Weise aus seinen Teilen entstanden wäre, wie sie selbst lehren.

Nicht richtig, sagt er (Aristoteles) nun, legten sie die Worte (des Timaios und ihre eigenen) aus, und nicht dürfe den Vertretern dieser Lehre mit Hilfe eines Beispiels die Flucht vor der Ungereimtheit gelingen, die sich in ihrer Lehre kundtun werde. (Beispiel und Verglichenes) könnten sich ja (in diesem Fall) nicht in gleicher Weise verhalten. Denn der Mathematiker, der sage, der Kubus sei aus sechs Quadraten zusammengesetzt und entstehe aus eben den Teilen, aus welchen er ihn entstehen lasse, oder das Dreieck (bestehe) aus drei Geraden, bedient sich derjenigen Dinge, die mit dem angeblich aus ihnen entstehenden Gebilde *koexistent sind und an ihm existieren*[4], nicht aber als (einmal) getrennte (zu diesem Gebilde) zusammengesetzt wurden. Der offensichtliche Beweis dafür ist die Analysis: die Analysis erfolgt ja in inhärierende und nicht in getrennte Grundbestandteile, die auch keiner Veränderung bedürfen, damit das aus ihnen Bestehende entsteht[5]. Denn (219:) (die Mathematiker) sagen (ja nur), wie (die geometrische Figur) aus den ihr inhärierenden Teilen entstehen würde, falls sie entstünde. Der Mathematiker geht davon aus, daß alle Teile einer geometrischen Figur *zusammen existieren,* und versucht zu zeigen, daß die eine (Figur) aus den anderen, ihr inhärierenden, (Teilfiguren) besteht. Denn der Kubus hat nicht das Vermögen, die Quadrate zu vernichten, wenn er im Zuge der Umwandlung jener (ihn konstituierenden Quadrate selbst) entsteht; sie inhärieren ihm demnach, und es ist nicht notwendig, daß die Quadrate selbst v o r dem Entstehen des Würfels existieren; sie *koexistieren und inhärieren* ihm also, wie wir sagten. Wer nämlich das Entstehen eines Dinges rein hypothetisch und nicht realiter betrachtet, der betrachtet es als aus solchen Dingen zusammengesetzt, die zu vernichten das aus ihnen zusammengesetzte Gebilde nicht imstande ist. Wo wir aber Dinge nehmen, damit etwas (aus ihnen wirklich) entsteht, da ist es unmöglich, daß diese Dinge das aus ihnen Zusammengesetzte schaffen, ohne daß sie selbst eine Umwandlung erfahren und vergehen, sondern *durch Umwandlung dieser Dinge* entsteht das, von

[4] Auf der Lehre, daß die Teile des mathematischen Gebildes an diesem und zusammen mit diesem existieren, basiert die ganze Widerlegung. Die Zentralbegriffe sind:
a) für die Inhärenz: ἐνυπάρχειν, ἐν αὐτῷ εἶναι
b) für die Koexistenz: συνυπάρχειν, ἅμα εἶναι, οὐ κεχωρισμένα εἶναι.

[5] Zu lesen ist 218, 22: πρὸς τὸ τὸ ἐξ αὐτῶν γίνεσθαι; vgl. 219, 13 f.

dem man sagt, es bestehe aus ihnen[6]. Da hat ein (wirkliches) Entstehen stattgefunden, und ein solches Entstehen ist nicht bloß hypothetisch gemeint. Denn derart ist das Entstehen der wirklich entstehenden Dinge, und auf diese Weise entsteht, was seiner Natur nach entsteht. Auch der Mathematiker würde ja nicht mehr von einem hypothetischen Entstehen sprechen[7], wenn er voraussetzte, daß die mathematischen Figuren aus Bestandteilen solcher Art entstehen, die notwendigerweise durch Umwandlung ihrer Qualität oder ihrer Ordnung (τάξις) etwas hervorbrächten. Denn *das, von dem man hypothetisch aufzeigt, es entstehe, hat nicht wirkliche Bestandteile zur Voraussetzung, sondern scheinbare;* da es sie aber gibt und da sie dem inhärieren, von dem gezeigt werden soll, daß es aus ihnen entstanden ist, kann man diesem Gebilde nur ein theoretisches Entstehen beilegen (τὴν κατὰ τὸν λόγον σύνθεσιν μόνην ἔχει προστιθεμένην). Von dieser Art ist die Analyse und mit derartigen Gliedern (arbeitet sie).

Im Falle der wirklich entstehenden Dinge aber verhält es sich nicht so; denn Monatsfluß und Embryo existieren nicht zugleich, ebensowenig wie die Unordnung der Ziegeln und Steine (220:) und das aus ihnen entstehende Haus. Aus derartigen Bestandteilen lassen sie aber *auch den Kosmos* entstehen. Denn wer den Kosmos aus der Umwandlung der Unordnung der Elemente in eine wohlgeordnete Bewegung entstehen läßt, der gibt zu, daß der Kosmos aus dem (Zustand) entsteht, bei dessen Fortbestehen die Existenz des Kosmos unmöglich ist. Die Ordnung ist nämlich der Unordnung entgegengesetzt, und die Unordnung muß aufgehoben werden, wenn Ordnung existieren soll. Es ist also eine wirkliche Umwandlung und ein wirkliches Entstehen notwendig, falls man überhaupt eine Unordnung ansetzen will. Denn die Unordnung muß notwendigerweise durch Entstehen und Umwandlung zur Ordnung werden; dies ist aber nicht der Sachverhalt bei den geometrischen Figuren, sondern da die Bestandteile, aus welchen man sie hypothetisch entstehen läßt, ihnen inhärieren, so zeigen (die Mathematiker) ihr Entstehen auf, ohne etwas von den inhärieren-

---

[6] Die Aussage stimmt in dieser Allgemeinheit nicht, z. B. nicht für das Beispiel Ziegelstein — Haus. Aber Alexander hat nicht nur die Umwandlung des Einzelteiles im Auge, wie das Folgende zeigt, sondern auch die Umwandlung der Anordnung (τάξις), d. h. des Zusammenhanges, in dem der Einzelteil sich befindet. Der Einzelteil selbst oder wenigstens der Zustand seiner Umgebung muß sich ändern, soll etwas aus ihm entstehen. Eine solche Änderung des Zustandes ist bei mathematischen Elementarteilen nicht möglich, da sie immer der Figur, die sie bilden, inhärieren und nie von ihr getrennt sind — es sei denn theoretisch.

[7] Zu lesen ist 219, 19 f: ἐλάμβανεν ἄν.

den Teilen zu verändern. Ein Argument für ihre [8] unkorrekte Redeweise und dafür, daß sie sich nicht, wie sie behaupten, in gleicher Weise wie die Mathematiker der Analyse bedienen, sondern ein wirkliches Entstehen beschreiben, ist die Tatsache, daß sie sagen, der Zustand, aus dem der Kosmos nach ihren Worten entstanden sein soll, könne nicht mehr existieren, wenn der Kosmos existiert, sondern müsse der Zeit nach voraufliegen, wie es sich bei allen entstehenden Dingen verhält [9]. Denn das, was sich gegenseitig vernichtet, kann auch unmöglich hypothetisch am selben Gegenstand koexistieren [10]. Daher ist die Redeweise der Mathematiker angemessen, wenn sie sagen, sie sprächen nicht von einem (wirklichen) Entstehen der Figuren, sondern bedienten sich der hypothetischen Redeweise aus Gründen der Klarheit und der Unterweisung. *Denn (die mathematischen Figuren) entstehen weder aus ihrem Gegenteil noch aus völlig getrennten Bestandteilen.* Daher denn auch die Teile, aus denen (das so Zusammengesetzte) entstanden ist und existiert, koexistieren mit dem, von dem man sagt, daß es zu diesem Zeitpunkt entsteht und entstanden ist. Deshalb rechnen sie auch das (wirkliche) Entstehen von mathematischen Figuren zum Unmöglichen. Dagegen ist es nicht unmöglich, daß es ein rein hypothetisches Entstehen dieser Figuren gibt.

Was indes (221:) diejenigen vorbringen, die den Kosmos entstanden sein lassen, das ist auch hypothetisch unmöglich. *Denn es ist unmöglich, daß Ordnung und Unordnung derselben Dinge zusammen existieren;* so daß nach ihnen die Unordnung notwendigerweise v o r dem Kosmos (der Ordnung) existieren muß, vorausgesetzt es gab sie wirklich. Denn als sie existierte, war die Existenz des Kosmos unmöglich. Durch ein (wirkliches) Entstehen erhielt ihr Kosmos also in Wahrheit sein Sein, und zwar zu einem bestimmten Zeitpunkt und nach Umwandlung und Vernichtung eines bestimmten (Zustandes) [11]. Ist es doch nicht möglich, daß diejenigen Dinge (Zustände), aus welchen sie ihn entstanden sein lassen, im Kosmos existieren, noch daß sie zusammen mit ihm existieren. So wäre das Geschehen eine Analyse.

---

[8] sc. der Platoniker.

[9] Dieses „nicht mehr" und „der Zeit nach" leugnen die von Alexander angegriffenen Platoniker ja gerade entschieden. Alexander referiert also nicht ganz korrekt. Er *schließt* vielmehr auf ein zeitliches Früher der Unordnung gerade aus der Tatsache, daß eine hypothetische Analyse eine Umwandlung der Teile oder ihrer Ordnung seiner Meinung nach *nicht* zuläßt. Denn diese sind ja nie real von der Figur getrennt, sondern ihr immer inhärent. In seiner Argumentation folgt er engstens Aristoteles, den er auslegt.

[10] Ist 220, 20 nicht zu lesen: ἀδύνατα ἄχρηστον πρὸς?

[11] Vgl. oben S. 76.

Denn Analyse ist (nur) an derartigen Gegenständen möglich, die mit ihren Teilen zusammen existieren. Es ist aber nicht möglich, daß mit dem Kosmos koexistente und (zugleich) sich verwandelnde Ursachen seines Werdens und Seins (mit ihm wirklich) koexistieren. Wenn aber die Unordnung der Elemente, aus der sie ihn entstehen lassen, weder in ihm existiert noch zusammen mit ihm existiert, sondern vorher existierte und das Entstehen der Welt infolge ihrer (der σώματα) Umwandlung vor sich ging und nicht auf die gleiche Weise wie bei den mathematischen Figuren, dann dürfte man von einer tatsächlichen Genese sprechen und nicht von einer Analyse wie bei den mathematischen Figuren. *Wer nämlich voraussetzt, daß das Entstehen eines Gegenstandes aus derartigen Bestandteilen erfolgt, ohne deren Umwandlung das, was der Voraussetzung nach werden soll, nicht entstehen kann, der hat ein tatsächliches Entstehen und nicht ein rein theoretisches im Sinn.*"

b) *Porphyrios bei Proklos, Tim. I 391,4 — 396,26 (zu Tim. 30 A)*

Gliederung

1) Nachweis der *Unmöglichkeit* der Annahme mehrerer Ursprünge, wie sie „die um Attikos" lehren (391, 6 — 393, 13). Der Nachweis besteht in sieben Einzelbeweisen.
2) Nachweis, daß *Platon* nur *eine einzige* ἀρχή als den Ursprung aller übrigen Dinge annimmt (393, 14—31).
3) Nachweis, daß auch der Schöpfer (ποιητής), den Attikos und seine Anhänger als eine ἀρχή annehmen, zu Platons Lehre nicht paßt (393, 31 — 395, 10).
   a) Vier Einzelwiderlegungen des Attikos (393, 31 — 394, 25).
   b) Angabe des Grundes, weshalb Platon die Unordnung ‚vor' der der Weltentstehung schildert (394, 25—31).
   c) Widerlegung des aristotelischen Einwandes gegen Xenokrates (De caelo 279 b 32 ff = Xenokrates fr. 54 Heinze) (395, 1—10).
4) Aufweis der Art der Erschaffung der Welt durch den Demiurgen (395, 10 — 396, 26).
   a) Analogien zum Schaffen des Demiurgen (395, 10 — 396, 3).
   b) Das Schaffen des Demiurgen (396, 3—26) [12].

[12] Wir wissen nicht, aus welcher Schrift des Porphyrios Proklos das Referat entnommen hat. Schäfers, Porphyrios 10 f hat es dem Timaioskommentar des Tyriers zugewiesen, und damit mag er Recht haben (s. o. S. 161, Anm. 292). Ferner läßt

Text

„Wohlan wir wollen das, was der Philosoph Porphyrios an dieser Stelle (Tim. 30 A 3—6) an würdigen Gedanken hinterlassen hat, *kurz zusammenfassen:*

1) Zunächst nun wendet er sich gegen die Gruppe um Attikos, die viele Ursprünge (ἀρχαί) annimmt, welche miteinander in Kontakt stehen[13], ⟨die Hyle[14]⟩, den Demiurgen und die Ideen, die auch die Hyle, von einer ungewordenen Seele bewegt, einer alogischen und bösartigen, regellos und ohne Ordnung getrieben werden läßt ⟨und die⟩ im zeitlichen Sinne die Hyle vor dem Sichtbaren, die Unvernunft vor der Vernunft, die Unordnung vor der Ordnung existieren läßt[15].

a) Angenommen nun, die Hyle und der Gott seien beide, wie sie sagen, von keiner Ursache abhängig[16]. Dann ist ihnen das Ungewordensein[17] gemeinsam, und dennoch unterscheiden sie sich voneinander. (Sie unterscheiden sich) also aufgrund eines anderen[18], nicht aufgrund des Ungewordenseins. Jenes nun, wodurch sie sich voneinander unterscheiden, dürfte wohl nicht ungeworden sein; es ist also geworden. Indes, es ist unmöglich, daß ungewordene Dinge sich durch Gewordenes unterscheiden[19].

b) Ferner: was ist die Ursache ihrer Differenzierung und das, was dem einen die Fähigkeit zur Bewahrung, dem anderen die Fähigkeit zur Zerstörung verleiht[20]? Es wäre unsinnig, wenn es das Ungewordensein wäre; denn dann besäße *alles* Ungewordene die Fähigkeit zur Bewahrung oder *alles* Ungewordene die Fähig-

---

sich nicht feststellen, wie stark Proklos die Vorlage gekürzt hat. Daß er kürzte, sagt er selbst zu Anfang und läßt sich aus den Lücken im Gedankengang ersehen. In der Gliederung wird er — und hier möchte ich Schäfers a. O. widersprechen — seiner Vorlage folgen.

Punkt 1 der Gliederung wird von Schäfers, a. O. 14 ff interpretiert.

13 Die ἀρχαί stehen, wenigstens z. T. (Gott-Hyle), unabhängig voneinander nebeneinander; sie treten in Kontakt bei der Weltschöpfung; vgl. Prokl. Tim. I 392, 11 f. 394, 17 ff, unten S. 223, 226.

14 Nach der Ergänzung von Festugière in seiner Übersetzung; vorher ist mit den Handschriften ἀλλήλαις zu lesen.

15 Vgl. 382, 14 ff = oben S. 146 f.

16 Wörtlich: ungeschaffen von einer Ursache.

17 ἀγένητον: eigentlich das „Ungeworden"; so ist auch im folgenden übersetzt.

18 Verwandt ist Dionysios der Große bei Euseb. P. E. VII 19, 2—5.

19 Mit der Schlüssigkeit dieses Beweises geht gehörig ins Gericht Schäfers, Porphyrios 14.

20 Nach Festugière in seiner Übersetzung z. St. hat Attikos die Hyle als φθαρτικόν bezeichnet, und Porphyrios kritisiert ihn deswegen; es liege also keine Lehre des Porphyrios vor. Die Materie sei φθαρτικόν qua κακόν und qua ἄθεον (392, 3 f); die Lehre von der ἄθεος ὕλη werde 384, 12 Plutarch und Attikos zugeschrieben.

keit zur Zerstörung, wofern das Ungewordensein ⟨des Gottes⟩[21] dem Gott die Fähigkeit zu bewahren verliehen oder das Ungewordensein der Hyle dieser die Fähigkeit zum Zerstören gegeben hat. Wenn es aber etwas anderes ist, so ist von jenem zu sagen, ob es auch selbst ungeworden oder geworden ist. Wenn nämlich ein Gewordenes Ursache von Ungewordenem sein soll, so wäre das unsinnig; und wenn ein Ungewordenes, wie wäre ein anderes Ungewordenes Ursache der in jeder Hinsicht ungewordenen Dinge? Denn jenes wäre um nichts mehr Ursache für diese als diese für jenes, da alle so sind, wie Ungewordene sind. Daher müßten wir wiederum etwas anderes vor diesen suchen als Ursache ihrer Differenz, und der Regreß würde ins Unendliche gehen. Wenn es nämlich bei unterschiedlichen Dingen keine Ursache für die Differenz und dafür geben soll, daß das eine bewahrend, das andere zerstörend sein soll, dann wird der (392:) Zufall über die Ursprünge herrschen; denn wird die Ursache aufgehoben, dann wird das Zusammentreffen der Ursprünge, so wie sie sind, ohne rationalen Grund und ohne Ursache sein.

c) Ferner ist es unsinnig, das Böse in gleicher Weise als ewig anzusetzen wie auch das Gute[22]; denn das Ungöttliche[23] ist nicht von gleichem Wert wie das Göttliche, noch ist es in gleicher Weise ungeworden, noch steht es überhaupt in der Diairesis als logischer Konträrbegriff (dem Göttlichen) gegenüber[24]. Wieso nämlich ist das eine von beiden in größerem Maße sich selbst genügend oder unwandelbar oder unveränderlich, wenn doch jedes von ihnen von Ewigkeit her besteht und keines des anderen bedarf?

d) Ferner: wenn das eine zum Empfang von Ordnung tauglich ist, das andere hingegen zum Ordnen, woher stammt dann ihre Tauglichkeit? Denn es muß etwas geben, das beide verbindet und aufeinander abstimmt[25]. Denn diese beiden Prinzipien, die voneinander getrennt sind und sich gegensätzlich zueinander verhalten, machen sich ja wohl nicht selbst zum Zusammentreffen tauglich. Es sei denn, sie wollten behaupten, auch dies entstünde von selbst, wobei sie nicht

[21] So ist mit der Vulgata, K. Praechter, GGA 1905, 517 und Festugière z. St. zu ergänzen.

[22] Vgl. Basileios, In Hexaem. II 2; vgl. auch II 4 f.

[23] Die Hyle als das Ungöttliche (ἄθεον): 384, 12. 368, 6.

[24] ἀντιδιῃρημένα sind gleichwertige Begriffe, die sich wie Species desselben Genus verhalten; Schäfers, Porphyrios 15 mit Verweis auf Arist. Top. 142 b 7 ff. 143 a 36 ff.

[25] Vgl. Porph. bei Prokl. Tim. I 457, 4 ff; Basileios, In Hexaem. II 3; Dionysios den Großen bei Euseb. P. E. VII 19, 6.

einmal auf den Fremden aus Athen[26] hören, der sagt (Nomoi 891 C), dies sei ‚die Quelle einer unsinnigen Meinung', wenn einer behauptet, das Unvernünftige sei vor der Vernunft und das Zufällige übe seine Herrschaft vor vernünftiger Kunstfertigkeit aus, noch auf Sokrates, der im Staat (523 C 4ff)[27] sagt, man dürfe nicht bei der Menge stehenbleiben, sondern müsse von den vielen Dingen auf die ihnen gemeinsamen Einheiten (Monaden) zurückgehen.

e) Ferner darf man den obersten Ursprung nicht allein in der Weise charakterisieren, daß er keinen weiteren Ursprung habe — denn das zeigt noch nicht seine wirkliche Würde an — sondern dadurch, daß alles aus ihm stammt. Ist dem aber so, dann dürfte es wohl nicht mehr als einen Ursprung geben. Denn so (d. h. bei mehreren Ursprüngen)[28] wäre der Gott nicht von allen die Ursache, sondern nur von gewissen Dingen. Wenn er hingegen Ursprung auch der Hyle ist, dann gibt es nur einen Ursprung und nicht viele.

f) Ferner: wenn der Ursprung darin sein Sein besitzt, Ursprung von gewissen Dingen zu sein und das Ungeordnete zu ordnen, dann kann er (nur) zugleich mit den aus ihm stammenden Dingen existieren, und es würden um nichts weniger die nach ihm seienden Dinge aufgehoben, wenn der Ursprung aufgehoben wäre, als (umgekehrt) auch der Ursprung aufgehoben wird, wenn die (nach ihm seienden Dinge) nicht (mehr) sind. Das aber ist der Fall, da sie häufig betonen, der Ursprung habe in eben diesem sein Sein, im Schaffen (der Dinge). Wenn das aber zutrifft, dann ist es unmöglich, (393:) daß es den Ursprung gibt, wenn der Kosmos nicht existiert[29]. — — Dann wiederum ändern sie ihre Meinung und sagen, der Gott existiere auch ohne zu schaffen, wobei sie nicht einmal das wissen, daß die wahren Kräfte durch ihr Sein selbst wirken und daß (z. B.) die Wachstumskraft und die Nährkraft durch ihr Sein selbst den Körper ernähren und wachsen lassen. So beseelt also offenbar die Seele ihr Werkzeug (den Körper), erfüllt es mit Leben und bewegt es; denn nicht aufgrund einer freien Entscheidung nimmt der Körper wahr oder pulsiert er, sondern die Anwesenheit der Seele allein vollbringt diese Wirkungen[30].

---

[26] D. h. nicht einmal auf Platon selbst, den man in diesem Fremden sah: Diog. L. III 52.

[27] Schäfers, Porphyrios 18 denkt eher an Staat 596 A ff.

[28] Schäfers, Porphyrios 19: „Dieser Beweis hat übrigens durch die ... Kurzfassung des Proklos in logischer Hinsicht eingebüßt ...". Er ergänzt vor εἰ δὲ τοῦτο: ⟨οὐκουν ἡ ὕλη ἀγένητός ἐστιν ἀπ' αἰτίας⟩.

[29] Das ist aber nach der Gruppe um Attikos durchaus der Fall; denn der Kosmos ist nach ihr in der Zeit geschaffen.

[30] Vgl. Porphyrios bei Nemesios 140 Matth.

g) Ferner: alles was[31] seiner Natur nach immer auf etwas gerichtet ist, besitzt jene Kraft (jenes Vermögen) wesenhaft, was sich aber immer anders verhält und sich wandelt, besitzt sie nur als erworbene. Wenn nun der Gott immer schafft, dann dürfte er die Schaffenskraft als angestammte besitzen, wenn nicht, dann nur als erworbene. Wie wird er also vom Unvollkommenen zum Vollkommenen[32] und vom Nicht-Künstler zum Künstler?

2) Ein zweiter Abschnitt, der diesem folgt, soll nachweisen, daß auch Platon das Gesamt der Dinge auf einen einzigen Ursprung zurückführt[33] — und zwar ausgehend von der Stelle im Staat (508 B 9 ff), wo Platon die Sonne als Ursache für das Sichtbare ansetzt, das Gute hingegen als Ursache für das Intelligible und wo er andererseits die Sonne wiederum als ‚Sprößling des Guten' bezeichnet; — ferner von der Stelle in den Briefen (II 312 E 1 ff), wo er sagt, ‚um den König des Gesamt der Dinge' sei ‚das Gesamt der Dinge und alles' sei ‚um jenes Königs willen'. Wenn nämlich alles auf jenen hingewandt ist und um jenen herum besteht, dann ist er der Ursprung aller und nicht (nur) bestimmter Dinge; denn was man auch[34] nimmt, es wird von dort stammen; — ferner von der Stelle im Philebos (23 C 9 ff)[35], wo er klar sagt, daß alles aus Grenze und Unbegrenztheit besteht, daß es aber eine einzige Ursache eben dieser Ursprünge gebe, nämlich den Gott, so daß es sowohl einen Ursprung gibt als auch mehrere, diese aber unter dem einen ihre Aufgabe erfüllen; — ferner von der Passage im Sophistes (238 A ff), wo er sich gegen diejenigen wendet, die viele Seiende selbst als Ursprung ansetzen, wobei er nachweist, daß man nicht von der Menge der seienden Dinge beginnen dürfe noch von dem einen Seienden, sondern vom Einen selbst.

Ein dritter (394:) Abschnitt (will zeigen), A) daß auch der Schöpfer (ὁ ποιητής), den sie als Ursprung annehmen[36], Platon nicht angemessen ist[37]. Denn a) weder bestehen die Ideen getrennt vom Nus an und für sich[38], sondern hingewandt auf sich selbst sieht der Nus alle

[31] Mit den recc. und der Vulgata ist πᾶν τὸ zu lesen statt τὸ πᾶν (CMP); so auch K. Praechter, GGA 1905, 517 und Festugière z. St.
[32] Vgl. oben S. 159 ff.
[33] Vgl. Prokl. Tim. I 457, 1 ff.
[34] Ich lese ὅ,τι mit MC.
[35] Vgl. 384, 24 ff.
[36] παραλαμβάνειν kann auch bedeuten „aus der Tradition übernehmen".
[37] Diese Inhaltsangabe gilt nur für den Abschnitt A); B) und C) fallen nicht darunter.
[38] Porphyrios ist überzeugt, daß Attikos die Ideen außerhalb des Nus als selbständige Existenzen ansetzte; vgl. 394, 6 ff und schon 391, 6 ff, wo die Ansicht

Formen. — Deshalb hat der Fremde aus Athen (Nomoi 898 B 2) die Wirkung des Nus mit dem Umlauf einer ‚gedrechselten Kugel' verglichen. Sie aber führen uns die Ideen als kraftlose Gebilde vor; sie gleichen den Figürchen der Modellierkünstler [39], existieren an und für sich und liegen außerhalb des Nus. — b) Noch ist der Demiurg der erste Gott; denn jener ist allen vernünftigen Wesen überlegen [40]. c) Noch bewegt eine unverünftige Seele das regellos und unordentlich Bewegte (Tim. 30 A); denn jede Seele ist ein Erzeugnis der Götter. d) [41] Noch wird das All überhaupt aus einem ungeordneten zu einem geordneten. Denn wenn der Gott alles zur Ordnung führen will, wie will er es? Immer oder zu einem bestimmten Zeitpunkt? Wenn nämlich zu einem bestimmten Zeitpunkt, tut er dies dann nach Maßgabe seiner selbst oder nach Maßgabe der Hyle? Wenn nach Maßgabe seiner selbst, so wäre das unsinnig; denn er ist immer gut, jedes Gute aber besitzt immer die Fähigkeit zu guter Schöpfertätigkeit [42]. Wenn aber nach Maßgabe der Hyle, die sich doch widersetzt, wieso ist sie dann in den Zustand ihrer heutigen Ordnung gelangt? Weil sie, so sagen sie, die Tauglichkeit erlangt habe, die Vernunftordnung des Demiurgen (τὸν δημιουργικὸν λόγον) aufzunehmen; dies habe der Gott sogar abgewartet, ihre Tauglichkeit. Dann aber besteht offensichtlich der Zwang zur Annahme, sie sei nicht als ungeordnete zur Ordnung geführt worden — denn sonst wäre sie nicht tauglich gewesen — sondern erst nach Ablegung der Unordnung; denn die Untauglichkeit besteht in ihrer ungeordneten Bewegung. Nicht die Hyle ist also die Ursache der Unordnung, gewiß aber auch nicht der Wille des Gottes; denn er ist immer gut. Immer also wurde der Kosmos geordnet, und (immer) ordnete der Demiurg die regellose und ungeordnete Natur (Tim. 30 A) [43].

B) Warum nun also setzte Platon die Unordnung an?

Sicherlich deswegen, weil man, um den Unterschied zwischen der Entstehung der Körper (Elemente) und ihrer Ordnung (τάξις), sobald sie einmal entstanden sind, zu sehen, die Körper (Elemente) als solche

implizit vertreten wird. Zur Schwierigkeit, die die Äußerung des Attikos bei Eusebios P. E. XV 13, 5 in diesem Zusammenhang macht, vgl. Festugière zu Prokl. Tim. I 394, 6 ff, der jedoch kaum Recht hat mit der Ansicht, Porphyrios habe die Eusebiosstelle vor Augen gehabt.

[39] Vgl. Theait. 147 B 1; Prokl. Tim. I 335, 25; Parm. 841, 27 f. 18 ff. 908, 34.

[40] Also auch dem Demiurgen, der νοερός ist; vgl. Prokl. Parm. 1096, 29 ff.

[41] Zum Folgenden vgl. Prokl. Tim. I 366, 27 ff.

[42] Vgl. a. O. 382, 19 f.

[43] S. o. S. 146 ff.

ansetzen muß, die zwar (schon) sind, sich aber (noch) in ungeordneter Bewegung befinden. Denn sich selbst zu ordnen ist für die Körper (Elemente) unmöglich. Da Platon also zeigen wollte, daß die Ordnung ihnen anderswoher zukommt, so stellt er heraus, daß die Unordnung den Bewegungen der Körper (Elemente) anhaftet, wenn die göttliche Ursache nicht auf sie einwirkt[44].

C) (395:) Wenn aber Aristoteles demjenigen Vorwürfe gemacht hat, der da sagte, nur hypothetisch habe man die Unordnung der Ordnung vorangestellt[45], wobei Aristoteles ausführte, dies harmoniere nicht mit den Fällen, in denen man die hypothetischen Annahmen verwendet, z. B. in der Geometrie — denn dort könnten die hypothetischen Annahmen an und für sich existieren — so ist zu sagen, daß die hypothetische Aussage, die Unordnung müsse der Ordnung voraufliegen, nicht so zu verstehen ist[46], sondern wie er selbst das Gestaltlose (τὸ ἀνείδεον)[47] vor den Gestalten (εἴδη) sieht, wenn es auch niemals von jenen getrennt existiert, so ist (hier)[48] das zwar schon Gestaltete, aber noch Ungegliederte vor der Ordnung erfaßt, wenn es auch niemals vor der Ordnung war, sondern (immer) zusammen mit der Ordnung bestand[49].

4) Dem Gesagten folgt ein vierter Abschnitt mit Argumenten, in dem er die Art und Weise der demiurgischen Tätigkeit aufzeigt, den göttlichen Nus, der durch sein Sein selbst (die Dinge) vollendet; und dies legt er in mehreren Beispielen dar:

a) Die Werkmeister benötigen nämlich zu ihrem Wirken Werkzeuge, weil sie nicht über das Material als ganzes Macht haben; das wird auch daran klar, daß sie eben diese Werkzeuge verwenden, um das Material für die Bearbeitung zu präparieren, indem sie es bohren,

---

[44] Vgl. Tim. 53 B 3 f. 46 E 3 ff (!!). Der gleiche Gedanke des Porphyrios findet sich bei Philop. Aet. mundi XIV 3 S. 547, 24 ff und bei Prokl. Tim. I 382, 24 ff.

[45] Vgl. Xenokrates fr. 54 H = Arist. De caelo 279 b 32 ff.

[46] Sc. wie Aristoteles sie verstand, nämlich zeitlich; Festugière z. St. versteht: „so (wie in der Geometrie)“. Dann aber läge in der Replik des Porphyrios gleichzeitig eine Kritik an Xenokrates vor. Ist dies schon recht unwahrscheinlich, so wird diese Annahme widerlegt durch Porphyrios bei Philop. Aet. mundi VI 8 S. 148, 16 ff, wo das συγκείμενον ἐξ ὕλης καὶ εἴδους in derselben Weise wie die mathematischen Figuren γενητόν genannt wird.

[47] D. i. die Hyle.

[48] D. h. Tim. 30 A.

[49] Vgl. Porphyrios bei Philop. Aet. mundi VI 8 S. 148, 7 ff. Wie Porphyrios im Ansatz richtig gesehen hat, bedient sich auch Aristoteles bisweilen der ‚genetischen‘ Darstellungsform in kosmologischen Fragen; vgl. z. B. De caelo 279 a 12 — b 17; De gen. et corr. 336 b 27 ff und F. Solmsen, Aristotle's system of the physical world, Ithaca, New York 1962, 315. 379 f.

hobeln, drechseln, Vorgänge, die alle noch nicht die Form aufprägen, sondern dem, das die Form aufnehmen soll, seine Untauglichkeit nehmen. Die rationale Form selbst aber (αὐτὸς δὲ ὁ λόγος) stellt sich als ein Resultat der Kunstfertigkeit in einem zeitlosen Augenblick (ἀχρόνως) am Substrat ein, wenn alles Widerstrebende behoben ist[50]. Und wenn es auch für diese (menschlichen Werkmeister) kein Hindernis gäbe, dann würden sie die Form mit einem Mal der Hyle zuführen und hätten überhaupt kein Werkzeug nötig gehabt. — — In der Tat ruft ja auch das Vorstellungsvermögen vielerlei Veränderungen am Körper hervor, einzig und allein nach Maßgabe seiner Wirksamkeit. Man beginnt sich zu schämen bei der Vorstellung von etwas Schändlichem und errötet, man gerät in Furcht bei dem Gedanken an etwas Schlimmes, und der Körper erscheint bleich[51]. Die Veränderungen geschehen am Körper, ihre Ursache aber ist die Vorstellung, die nicht mit Hilfe mechanischer Stöße und Hebelkraft[52], sondern nur durch ihre Anwesenheit wirkt[53]. — — — Ferner soll es nach den Theologen[54] gewisse uns überlegene Mächte geben, die wirkkräftige Vorstellungen benutzen, welche in dem Augenblick, da sie sich einstellen, bewirken, was sie wollen[55]; diese Mächte sollen die magischen Lichterscheinungen hervorrufen und aufgrund ihrer Bewegungen göttliche Gestalten sichtbar werden lassen, indem sie denjenigen, die sie zu sehen in der Lage sind, Gesichte dieser Art[56] zeigen.

b) Wenn nun sowohl die menschliche Kunst als auch das Vorstellungsvermögen von Einzelseelen als auch das Wirken der Dämonen derartige Wirkungen vollbringen, was Wunder, wenn der Demiurg durch sein bloßes Denken des Alls dem Sichtbaren seine Existenz verleiht, indem er das Materielle auf immaterielle Weise ⟨ins Sein führt⟩[57], ohne Berührung das Berührbare hervorbringt und ohne Tei-

---

50 Ähnlich Prokl. Parm. 844, 4 ff und schon Plotin II 6 [17] 1, 10 ff.

51 Theiler, Porphyrios 38 verweist auf Augustin, Gen. litt. 12, 19.

52 Ähnlich Prokl. Parm. 843, 27 ff. 878, 4 f.

53 τῷ παρεῖναι μόνον ἐνεργῆσαν; vgl. Porphyrios bei Nemesios 140. 133 f Matth. und dazu H. Dörrie, Porphyrios' „Symmikta Zetemata", München 1959, 72 f; vgl. ferner Sallust, De dis 9 S. 16, 27 f: αὐτῷ τῷ εἶναι ποιεῖ οἷον ἥλιος φωτίζει καὶ θάλπει αὐτῷ μόνῳ τῷ εἶναι. Zu den mechanischen Stößen und Hebeln vgl. Prokl. Tim. I 297, 28 und Beierwaltes, Gnomon 41, 1969, 132 f.

54 D. h. nach den Theurgen der chaldäischen Orakel (vgl. Festugière z. St.).

55 Theiler, Porphyrios 38 verweist auf Porph. Ad Gaurum 42, 6 ff und die Zusammenstellung von Kalbfleisch, Praef. S. 16; Augustin, Ench. 39 und Prokl. Remp. I 39, 12.

56 Der Text ist an dieser Stelle nicht sicher.

57 Nach der Ergänzung von Diehl. Theiler, Porphyrios 14 und Beutler, Porphyrios 303 weisen darauf hin, daß Porphyrios an unserer Stelle und unten

lung das Ausgedehnte ausspannt. Auch darüber darf man sich nicht wundern, daß etwas Unkörperliches und Unausgedehntes Existenzursache dieses Alls hier ist. Denn wenn der Same des Menschen, der eine so kleine Masse besitzt und alle Ordnungsfaktoren (λόγοι) in sich enthält[58], so viele Differenzen erzeugt — von den harten Teilen z. B. die Knochen, teils massiv, teils hohl, von den weichen Teilen z. B. Lunge und Leber, von den trockenen z. B. Nägel und Haare, von den flüssigen beispielsweise Blut und Phlegma, von den fettigen Teilen z. B. Mark und Fett, von den bitteren z. B. die Galle, von qualitätslosen[59] z. B. den Speichel, von den dichten Teilen z. B. die Sehnen, von den ausgefalteten beispielsweise die Häutchen — alle diese Teile, die homoiomeren und die aus ihnen bestehenden, bringt der Same auf irgendeine Weise aus der kleinen Masse hervor, ja eher noch aus dem Masselosen; denn die Ordnungsfaktoren (οἱ λόγοι) erzeugen sie, diese aber sind in jeder Hinsicht masselos. Denn was immer man vom Samen nimmt, man wird darin alles finden[60]. — — — Um wieviel mehr kann die demiurgische Vernunft (ὁ δημιουργικὸς λόγος) das Gesamt der Dinge ins Sein rufen, die der Hyle für das Sein (der Dinge) nicht bedarf[61], so wie der Ordnungsfaktor des Samens (ὁ σπερματικὸς sc. λόγος) (ihrer bedarf); denn jener existiert nicht getrennt von der Hyle, der Erzeuger des Gesamt der Dinge hingegen ruht ewig feststehend in sich selbst und hat aus sich das Gesamt der Dinge hervorgebracht, ohne seine Ruhe aufzugeben[62]."

S. 396, 20 ff der christlichen Ansicht der Schöpfung aus dem Nichts sehr nahe kommt dadurch, daß der Demiurg der Hyle zur Schaffung der Welt nicht bedarf. Beutler verweist auf Prokl. Tim. I 300, 1 ff. II 102, 6 ff. Vgl. Porphyrios' Timaioskommentar Fr. 93 Sodano S. 120, 18 ff. Nach Theiler, Ammonios 42 (vgl. S. 23 f) ist Porphyrios in diesem Punkte von Ammonios, dem Lehrer Plotins, abhängig.

58 So auch Prokl. Parm. 754, 17 ff.

59 „geschmacklosen", Festugière.

60 Theiler, Porphyrios 14 verweist auf Plotin III 2 [47] 2, 18 ff und Augustin, De vera relig. 79 (= § 225). Vgl. auch Prokl. Parm. 754, 15 f und zum Anschließenden 754, 20 ff.

61 Dazu vgl. oben S. 229, Anm. 57 und Theiler, Ammonios und Porphyrios 114 f.

62 Anspielung auf Tim. 42 E 5 f; vgl. o. S. 187 ff.

STELLENREGISTER

(Anstelle eines Sachregisters wird auf den „Rückblick" S. 208 ff verwiesen, in dem die wichtigsten Begriffe mit den entsprechenden Seitenverweisen auftauchen)